El centro del tiempo

La teología de Lucas

Hans Conzelmann



La Sagrada Escritura es palabra de Dios, y el cristiano ha de conocerla.

Tal es el fin de esta gran biblioteca. Su lector encontrará en ella una completa serie de estudios sobre problemas escriturísticos fundamentales y un excelente conjunto de comentarios sobre los diferentes Libros.

Los mejores autores. Volúmenes sustanciosos; pendientes de las conveniencias de hoy y cuidadosos del gusto actual.

B 34 Conzelmann EL CENTRO DEL TIEMPO



San Pablo

P'. Zaragoza, 2

Tel 332 28 46

46003 VALENCIA

EL CENTRO DEL TIEMPO

HANS CONZELMANN

EL CENTRO DEL TIEMPO

Estudio de la teología de Lucas

Ediciones Fax
Zurbano 80
Madrid

Original alemán: *Die Mitte der Zeit*
Studien zur Theologie des Lukas
von HANS CONZELMANN
5. Auflage
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen

Traducción española de la 5.ª ed. alemana
José María Bernáldez Montalvo

Impreso en España 1974
Printed in Spain

ISBN 84-7071-364-7
Depósito legal: M. 7030.—1974

Gráficas Halar SL
Andrés de la Cuerda 4
Madrid 15

ACTUALIDAD BIBLICA

1.—BOISMARD, LÉON-DUFOUR, SPICQ y otros. *Grandes temas bíblicos.*
2.—AUZOU. *De la servidumbre al servicio. Estudio del Libro del Exodo.*
3.—SCHNACKENBURG. *Reino y reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico.*
4.—AUZOU. *El don de una conquista. Estudio del Libro de Josué.*
5.—LENGSFELD. *Tradición, Escritura e Iglesia en el diálogo ecuménico.*
6.—AUZOU. *La fuerza del espíritu. Estudio del Libro de los Jueces.*
7.—JEREMIAS. *Palabras de Jesús.*
8.—BOISMARD. *El Prólogo de San Juan.*
9.—CERFAUX y CAMBIER. *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos.*
10.—BERNARD REY. *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación, según San Pablo.*
11.—CERFAUX. *Mensaje de las parábolas.*
12.—VAN IMSCHOOT. *Teología del Antiguo Testamento.*
13.—TOURNAY. *El Cantar de los Cantares. Texto y comentario.*
14.—CASABÓ. *La Teología moral en San Juan.*
15.—AUZOU. *La danza ante el Arca. Estudio de los Libros de Samuel.*
16.—SCHLIER. *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento.*
17.—TROADEC. *Comentario a los Evangelios Sinópticos.*
18.—HAAG. *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia.*
19.—ANDRÉ BARUCQ. *Eclesiastés. Qoheleth. Texto y comentario.*
20.—SCHELKLE. *Palabra y Escritura.*
21.—JEREMIAS. *Epístolas a Timoteo y a Tito. Texto y comentario.*
22.—J. B. BAUER. *Los Apócrifos neotestamentarios.*
23.—J. M. GONZÁLEZ RUIZ. *Epístola de San Pablo a los Gálatas. Texto y comentario.*
24.—BENOIT. *Pasión y Resurrección del Señor.*
25.—STRATHMANN. *La Epístola a los Hebreos. Texto y comentario.*
26.—MONLOUBOU. *Profetismo y profetas.*
27.—C. WESTERMANN. *Comentario al profeta Jeremías.*
28.—PIKAZA. *La Biblia y la Teología de la Historia.*

(Vuelta)

29.—CONZELMANN y FRIEDRICH. *Epístolas de la Cautividad. Texto y comentario.*

30.—C. WESTERMANN. *El Antiguo Testamento y Jesucristo.*

31.—VON RAD. *La sabiduría en Israel. Los Sapienciales. Lo sapiencial.*

32.—RUCKSTUHL y PFAMMATTER. *La Resurrección de Jesucristo. Hecho histórico-salvífico y foco de la fe.*

33.—VON RAD. *El Libro del Génesis. Texto y comentario.*

34.—CONZELMANN. *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas.*

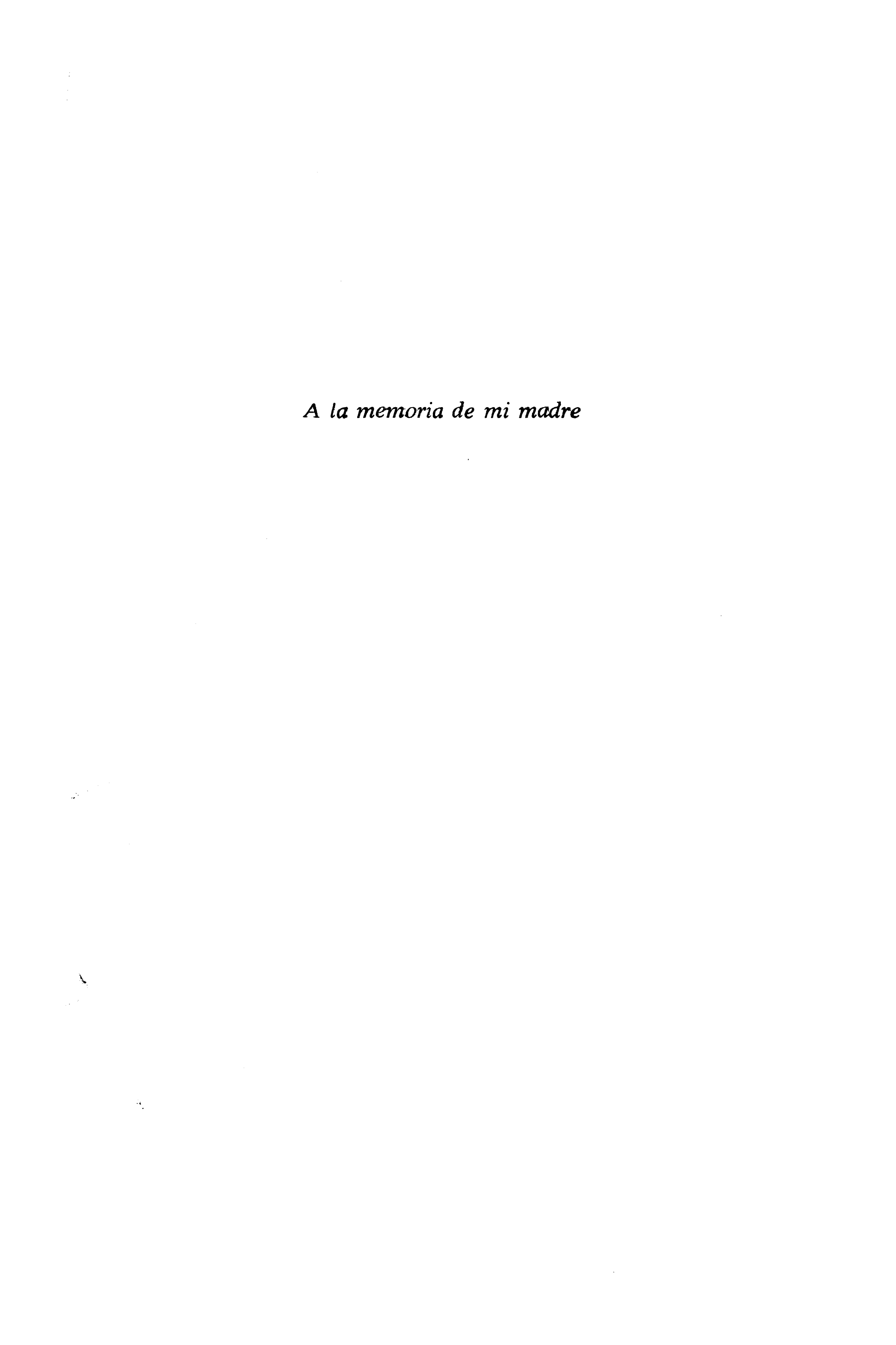
35.—MONLOUBOU. *Un sacerdote se vuelve profeta: Ezequiel.*

36.—TRILLING. *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo.*

37.—SCHLIER. *El Apóstol y su comunidad. Texto y comentario de I Tesalonicenses.*

38.—MOWINCKEL. *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías en Israel.*

39.—SCHELKLE. *Epístolas de Pedro y Judas. Texto y comentario.*



A la memoria de mi madre

INDICE SISTEMATICO

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

Las presentes investigaciones fueron aprobadas hace un año por la Facultad Teológica de la Universidad de Heidelberg, como tesis doctoral. Al pasarla a la imprenta hube de tener en cuenta los resultados obtenidos en mi disertación mecanografiada "Die geographischen Vorstellungen im Lukas-evangelium", que presenté el año precedente en la Facultad Evangélica de Teología, de Tubinga. El propio trabajo dará cuenta acerca del planteamiento del problema y del procedimiento seguido. Mas aquí me cumple expresar mi agradecimiento, que en tan gran medida debo. Tanto por parte de la Facultad Teológica de Tubinga como por la de Heidelberg recibí un apoyo muy amistoso. El Prof. Gerhard Ebeling tuvo a bien incluir mi trabajo en su serie de "Beiträge zur historischen Theologie" y promover eficazmente su impresión. La *Deutsche Forschungsgemeinschaft* concedió la subvención pertinente.

Un recuerdo agradecido con esta ocasión para los profesores que dieron la pauta a mi trabajo: Prof. Rudolf Bultmann, de Marburg, y Prof. Hanns Rückert, de Tubinga. Y finalmente—*last not least*—nombro agradecidamente al maestro y amigo que me acompañó en mi camino teológico desde sus primeros pasos e incluso en sus más ásperos tramos: el Prof. Ernst Bizer, de Bonn.

Heidelberg, 3 de noviembre de 1953

Hans Conzelmann

PROLOGO A LA TERCERA EDICION

Para esta nueva edición he tenido en cuenta la bibliografía aparecida en los últimos años, reelaborándola donde fue menester. He aprendido de la crítica, a propósito de muchos detalles. Pero en conjunto me ha resultado confirmada la concepción de la teología lucana que aquí expongo. Algún punto concreto ha quedado precisado merced a la exégesis de los Hechos de los Apóstoles, que preparé para el *Handbuch zum Neuen Testament,* obra que espero presentar en breve.

Ocasionalmente se ha puesto el reparo de que aquí Lucas, o bien lo lucano, queda excesivamente aislado y separado de la evolución precedente. Me pareció que había razones de método que requerían tal "excardinación", a fin de percibir lo "lucano" en toda su magnitud. Resulta—precisamente así—más factible reconocer también los presupuestos históricos en que pudo apoyarse Lucas.

Menciono agradecido las abundantes enseñanzas recibidas por mí de Ernst Haenchen en conversaciones y cartas—amén de su comentario a los Hechos de los Apóstoles—. Y también la instructiva crítica de Philipp Vielhauer. Muy valiosa la ayuda que me ha prestado en la reelaboración de esta obra, la estudiante de teología Frl. Susi Hausammann, de Zürich. Muchas gracias también al Prof. Ayudante Thomas Bonhoeffer, de Zürich, por su perfecto trabajo de corrección.

Pfaffhausen bei Zürich

Hans Conzelmann

PROLOGO A LA CUARTA EDICION

Nueva edición cuidadosamente revisada. La bibliografía aparecida a partir de la primera queda incluida en su lugar correspondiente. Se encuentra ya en imprenta el comentario a Hechos que anuncié. No tardando, le seguirá el del Evangelio de Lucas.

Geismar bei Göttingen

Hans Conzelmann

INTRODUCCION

1. Por su peculiar planteamiento del problema, estas mis investigaciones son ampliamente independientes de teorías literarias específicas en torno al Evangelio de Lucas y a los Hechos de los Apóstoles. Pues mi trabajo interroga precisamente acerca del estado actual de los mismos. Cuando se trata de un esbozo armónico como conjunto, el análisis crítico-literario resulta relevante en segundo plano nada más. Pero lo es, aunque nada más sea en ese segundo plano; de modo que no debemos descuidarlo. Recalquemos tan sólo que mi meta es la elucidación de la obra lucana en su forma y figura actuales, y no hacer resaltar eventuales pródromos o hechos históricos precedentes. La disparidad de fuentes, no supone sin más que haya también disparidad en el pensamiento y las configuraciones del autor. ¿Cómo fue pues que ensamblase precisamente tales o cuales materiales? ¿Les prestó el cuño de su peculiar modo de ver las cosas? Aquí el análisis de fuentes presta el necesario servicio ayudando a diferenciar lo propio del autor, de lo que le antecedió.

2. Durante los últimos decenios la historia de las formas ha dominado las investigaciones sobre Sinópticos aparecidas en

Alemania [1]. Y con buenas razones. Mas si bien yo no entiendo tal método en sentido restringido como simplemente estético, sino—con mayor amplitud—como orientado sociológicamente [2], reconozcamos que tiene sus limitaciones. No excluye desde luego el análisis crítico-literario; antes bien lo presupone y éste debe ser llevado adelante junto con la historia de las formas [3].

La historia de las formas procede parcialmente de la destrucción del "marco de la historia de Jesús" [4]. Con esta expresión se aludía de hecho a un fenómeno decisivo. Como era natural, la atención se aplicó desde entonces y de manera casi exclusiva a los materiales suministrados por la tradición que se hallaban inscritos dentro de ese marco. La tarea era doble: puntualizar las *formas,* y analizar y examinar los *materiales* singularmente [5]. Por lo pronto el estudio del marco en sí mismo pareció demasiado insuficiente. Tanto antes como después, lo que movía a la investigación era el problema del hecho histórico de la vida de Jesús, aunque se pudiese mirar con escepticismo la posibilidad de llegar a unos resultados seguros [6]. De aquí que el interés se apartase del *marco,* tenido por secundario, y se aplicase a los *materiales* posiblemente primarios buscando su forma primigenia. Sólo más tarde [7] se dedicó una

[1] Junto a eso ha seguido progresando el trabajo crítico-literario; no obstante se mantiene predominantemente en la somora.

[2] Bultmann, *Synopt. Trad.,* pág 4.

[3] Ibidem, pág 3. La aparición de análisis literarios más detallados es de por sí un síntoma de que estos problemas no están resueltos. También los especialistas ingleses en crítica literaria (por ejemplo Streeter y Taylor entre otros), que inicialmente habían realizado su tarea, es claro que sin conocer la historia de las formas, la han impulsado cuando fijaron su atención en ella.

[4] Cfr la obra de K. L. Schmidt.

[5] Naturalmente no cabe disociar ambas tareas. Con todo Dibelius se aplicó más a la primera, y Bultmann a la segunda.

[6] No se debe confundir la skepsis *metódica* con la duda generalizada. Cfr Grobel, págs 105s; y sobre la cohesión sistemática de la duda metódica, véase por ejemplo Bultmann, *Glauben und Verstehen,* I pág 101.

[7] Hemos de citar aquí ante todo los trabajos de Lohmeyer, Dodd y Lightfoot.

atención mayor al marco precisamente. No se trata aquí de una repristinación, sino de un segundo y necesario escalón del trabajo sobre la tradición y la historia. Fue precisamente el desgaje del marco respecto al elenco original de la tradición lo que hizo posible enfocar e interpretar tal marco en sí mismo como magnitud sui generis [8].

3. Una de las intelecciones vectoras de la historia de las formas era: los evangelios, por su naturaleza y propósito, no son una relación histórica, una biografía de Jesús; servían para dar a conocer acontecimientos *salvíficos,* que por supuesto habían acaecido históricamente en opinión de su autor. Mientras la investigación se centró predominantemente en fragmentos singulares de la tradición—narraciones, palabras, pequeñas colecciones—pudo conformarse con una formulación *general* de su comprensión: el modelado de la tradición sinóptica vino determinado por el kerygma. Pero cuando la investigación se aplica con mayor vigor a la forma de cada evangelio se hace necesario precisar más. ¿En qué medida es la "fe" un factor constituyente de la forma? ¿Cómo se relaciona este principio formal con el *marco* literario de cada evangelio, y no ya con un fragmento singular de la tradición? ¿Ofrecen. quizá, los diferentes evangelios indicaciones que orienten en la respuesta a estas interrogantes? Dodd lo afirma con energía para el caso de Marcos [9]. ¿Qué hay de Lucas? Existen esas indicaciones.

[8] En este sentido, el trabajo de Lohmeyer sobre "Galilea y Jerusalén" supone un avance importante; naturalmente fue precedido de otros varios intentos. Gracias a él ha recibido nuevas luces el problema en torno a la vida de Jesús. Si con K. L. Schmidt quedó analizado ante todo el marco *cronológico* (bien es verdad que con continua atención a los datos geográficos), ahora con Lohmeyer se ha estudiado expresamente el marco geográfico también. En su lugar aparece la puntualización del puesto que ocupan las tradiciones locales. El trabajo de Lohmeyer conserva su importancia, si bien algunos resultados de detalle no sean sostenibles.

[9] *La predicación apostólica* (FAX; en preparación). El planteamiento de Lohmeyer queda frenado por no acometer el análisis del kerygma, y abordar en cambio los *títulos* cristológicos. Pero de éstos no se puede

En los Hechos nos ha transmitido un cierto número de fórmulas kerygmáticas especiales; en el prólogo determina la relación existente entre objeto de fe y narración evangélica. Esta determinación relacional se diferencia notablemente de la que se ha de presuponer en el caso de Marcos. Si en Marcos la narración como tal presenta el kerygma ampliamente desarrollado, Lucas delimita su narración como *fundamento* histórico que se asocia secundariamente al kerygma, cuyo conocimiento él presupone (Lc 1,4). El relato histórico no es pues kerygma, sino que proporciona a éste sus supuestos históricos [10]. Este mutuo apartamiento de kerygma y narración proporciona la posibilidad de que cada uno se desarrolle como magnitud sustantiva. Aquí radica el supuesto previo de la elaboración usada por Lucas al dar forma a su evangelio, y también el arranque del despliegue en anchura de la fórmula de fe, tal como por ejemplo nos la mostrará el Romanum cuyo parentesco objetivo con la concepción lucana es manifiesto.

El que en la redacción de los evangelios vayan por delante las formulaciones de la fe supone quedar ya "canónicamente" determinado aquello que puede formar parte del contenido de un "evangelio" [11]. En Hech 1,1 se nos muestra cuán consciente

deducir ninguna fórmula típica, ninguna forma evangélica (y menos aún aislar un grupo que fuese peculiar de la comunidad primitiva), ya que desde el comienzo los títulos invaden unos a otros sus respectivos límites. Cfr. Bultmann, *NT-Theol.*, págs. 55s; Kümmel, ThRNF 17 (1948) 18s. Es significativo que el desarrollo de las fórmulas cristológicas no parte de una diferenciación de títulos. Las excepciones aparentes (Kyrios, o bien Cristo Jesús) lo confirman (cfr Conzelmann, *Was glaubte die frühe Christenheit,* SchwTheolUmschau 25 [1955] 61ss).

[10] Cfr el Romanum, que presupone la misma relación. Además v. Dobschütz, *Apostolicum,* pág 45.

[11] Dodd, *Apost. Preaching,* pág 55: "The kerygma is primary, and it acted as a preservative of the tradition wich conveyed the facts" (traducción española de esta obra por FAX, en preparación). Bien es verdad que Dodd, únicamente en el caso de Marcos conduce su planteamiento del problema siguiendo un plan.

En las actuales investigaciones sobre el Pentateuco tenemos una significativa analogía con nuestro modo de ver la cuestión. Remito a los trabajos de von Rad y de Martin Noth.

era Lucas de esto: jalona allí el contorno de su primer libro en el sentido de una división con carácter de principio fundamental[12]. Ante la redacción hay una imagen directora del ser y del obrar de Jesús; una imagen directora ciertamente imperativa que pone su cuño en todos los materiales transmitidos y que también prevalece donde aquellos manifiesten fragilidad. Con la determinación de esa imagen directora no ganamos ciertamente ningún dato material para la figura histórica de Jesús, pero sí para el desarrollo de la comprensión de Jesús en la primitiva Iglesia. El proceso de la formación de los evangelios se manifiesta como un rellenar el marco kerygmático propuesto, con los materiales narrativos referentes a Jesús y las palabras del Señor que fueron transmitidas. Esta es una manera ya antigua de entender las cosas. Pero hay que precisarla más si queremos investigar con mayor agudeza que antes, la comprensión del kerygma de *cada evangelista*[13].

La historia de las formas ha elucidado la primera fase de la colección del elenco transmitido (hasta la redacción del evangelio de Marcos y la fuente de logia). Desde luego en este primer escalón encontramos ya unos puntos de arranque iniciales para la reflexión sobre el sentido del proceso de transmisión y sobre la diferencia fundamental, esto es cristológicamente determinada, entre la actualidad y la época de Jesús (Mc 2,18ss,

[12] La relación entre "fe" y lo que el evangelio abarca, resulta especialmente clara en los relatos del nacimiento de Jesús. En los primeros tiempos su prodigioso nacimiento no formó parte del contenido del Credo de la comunidad. Apareció en él por vez primera con Ignacio y el Romanum. Aunque Lucas pone al comienzo de su evangelio una historia del nacimiento, no cuenta con ella sin embargo en sus formulaciones kerygmáticas (discursos de los Hechos) y falta también en la prueba de Escritura (véase pág 32, nota 23).

[13] Para Mc, cfr W. Marxen, *Der Evangelist Markus,* 1956; J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums,* 1956. Para Mt, cfr K. Stendahl, *The School of St. Mathew,* 1954; G. Bornkam, *Enderwartung und Kirche im Matthäus-Evangelium,* en: *The Background of the NT and its Eschatology* (Festschrift für C. H. Dodd), 1956 páginas 222ss.

etcétera)[14]. Pero tales puntos de arranque todavía resultan aislados, desmembrados. Hay pues que destacar de aquí una segunda fase en la cual el kerygma no resulta meramente transmitido-recibido, sino que se convierte él mismo en objeto de reflexión. Tal es el caso de Lucas. El nuevo momento se manifiesta en la postura crítica respecto a la tradición y en la configuración positiva de una nueva imagen histórica partiendo de la precedente, como teselas que pasan a constituir un nuevo mosaico.

4. ¿En qué sentido pues ha de ser caracterizado Lucas como "historiador"? La moderna investigación se interroga esencialmente por la confianza que merezca su información. Pero si lo que nos interesa en primer término no es lo relatado sino el relato en sí, la pregunta se plantea de otra manera: ¿cómo concibe el propio Lucas el sentido de su exposición[15]? Hay que partir de una comparación metódica con lo que le precedió, con sus fuentes, en la medida en que eso sea cognoscible directamente o mediante una reconstrucción. ¿Cómo se sitúa Lucas respecto a sus predecesores y cómo entiende él su tarea dentro del marco de lo que entonces era por término medio la comprensión didáctica e histórica de la Iglesia? Nuestra meta no es dilucidar los modelos y las fuentes como tales; tampoco la reconstrucción de los procesos históricos. Naturalmente que eso sigue siendo una tarea insoslayable. Pero por lo pronto hay que hacer resaltar el sentido del texto existente sin inmiscuir la idea que nosotros nos forjemos del presumible proceso histórico, es decir: hemos de poner de relieve la *imagen* que Lucas dibuja de éste[16].

Es preciso determinar la situación histórica de Lucas dentro

[14] Conzelmann, *Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition,* ZThK 54 (1957) 277ss.

[15] El problema ha sido subrayado en estos últimos tiempos incesantemente, ante todo por Dibelius. Cfr sus artículos sobre los Hechos de los Apóstoles.

[16] Dibelius, *Aufsätze,* págs 29, 73 y 95.

del desarrollo eclesial. Sólo entonces se entiende el modo y manera como él, por una parte, mira retrospectivamente la "arjé" de la Iglesia en su singularidad como acaecimiento, en su irrepetibilidad—esto presupone una distanciación temporal—, y, por otra, el modo y manera como él pre-vé el acontecimiento escatológico. Su peculiaridad no nace de un pensar en las categorías "promesa" y "cumplimiento"—comparte con otros tal pensamiento—, sino en la manera como Lucas bosqueja partiendo de ellas una imagen del proceso histórico-salvífico y en cómo emplea para este fin los materiales transmitidos.

La historia de las formas ha mostrado la amplitud con que la comunidad reproyectó sus propios problemas y respuestas dentro de los relatos sobre la vida de Jesús. Naturalmente la profesión de fe y los mismos materiales transmitidos impusieron límites a tal retroproyección. Pero Lucas es el primero en ser plenamente *consciente* de tales límites, de la *diferencia* entre el ayer y el hoy, del tiempo de Jesús y del tiempo de la Iglesia. El tiempo de *Jesús* y el tiempo de la *Iglesia* son expuestos como épocas distintas de un englobante decurso histórico-salvífico, épocas que son diferenciadas respectivamente merced a sus características peculiares. Y así Lucas sabe distinguir entre aquellas instrucciones del Señor destinadas a la situación *de entonces* nada más (tales las indicaciones tocantes a los aprestos—"no toméis nada para el camino..."—, que se encuentran en el discurso de misión: en Lc 22,35-37 quedan expresamente sin vigencia para la época subsiguiente), y las instrucciones tocantes a lo duradero (por ejemplo las contenidas en el discurso de la llanura). Con ello le resulta ya imposible reproyectar *candorosamente* en el tiempo de Jesús cuestiones tocantes a la actualidad. Su meta es más bien elaborar la *peculiaridad* de cada época.

Este escalón de reflexión histórica no presenta el mero resultado de "desarrollo" rectilíneo. Hasta unos problemas tan difíciles como el de la tardanza de la parusía pueden quedar despachados mediante un simple atenerse a la antigua expec-

tación (y así ocurre efectivamente en II Pe). Pero en Lucas—y eso realza el resultado de su tarea—encontramos un "salto", una reflexión consciente: se plantea el problema del tiempo que media hasta la segunda venida interpretando nuevamente su propia época en función de dicho fenómeno [en función de la tardanza de la parusía]; es decir, la elaboración de su problema capital resulta de la comprensión de la situación propia. Con ello se hace necesario reflexionar sobre la "arjé" fundante. Esta queda determinada de modo nuevo respecto al concepto marquiano contenido en Mc 1,1. Lo que hace que la imagen de la historia venga determinada por dos factores:

a) El tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia se representan como dos épocas distintas pero mutuamente referidas conforme a un plan. Y con ello la reflexión sobre Jesús como manifestación histórica, adquiere su sentido teológico-objetivo. No viene condicionada por una comprensión helénica de la historia que busca instruir—por ejemplo como hace Tucídides: véase su famoso enunciado programático I,22—merced a un entender lo típico en lo histórico-irrepetible *(Geschichtlich-Einmalige).* Tal reflexión nace más bien del problema de la existencia de la Iglesia en un tiempo que se alarga. Para poder elaborar límpidamente la manifestación de la salvación atemporal (!) en la figura de Jesús, es menester desgajar *su* tiempo [el de Jesús] del tiempo presente. La Iglesia entiende su actualidad al reconocer aquel tiempo jesuánico como realización válida y vigente de la salvación, y con ello llega a la comprensión no sólo de su existencia de ahora sino también de la futura. Y—a la inversa—aprende a entender la entidad de su Señor, al mirar retrospectivamente su existencia histórica.

Dicho de otra manera: Lucas se plantea la situación a la que ha llegado la Iglesia por la tardanza de la parusía y la génesis de una historia intramundana. Busca domeñarla mediante el *factum* de su historificación [17].

[17] Ph. Vielhauer, EvTheol 10 (1950/51) 13: "No sólo del contenido

b) Al mirar restrospectivamente el pasado brota de nuevo una diferenciación, también dentro de la época actual y última de la historia de la salvación: se distingue entre la actualidad (del autor), y la "arjé" o período fundacional de los Apóstoles, de los testigos oculares (cfr la diferenciación en el prólogo, Lc 1,1-4). Nuevamente toma Lucas lo acaecido antaño y por una sola vez *(das Damalig-Einmalige)* como tal. Tampoco pretende armonizar su imagen de la Iglesia primitiva con la actualidad, sino desgajarla de ella. Los significativos y sumarios enunciados sobre la vida de la primera comunidad no reflejan una situación actual, ni representan un ideal para el hoy. Lucas no pretende reformar la Iglesia de hoy según el modelo de la de antaño. En su obra no hay vestigio ninguno de semejante pretensión. Ante todo falta en ella el correlato insoslayable de tal programa: una teoría sobre la decadencia ocurrida en el entretanto. Una ojeada a Hermas nos lo muestra así con claridad suficiente. Además Lucas no piensa en presentar la anterior observancia de la Ley como modélica para la actualidad. Mas bien tal postura—la permanencia en la Ley y en el culto del Templo—toca precisamente a la situación anterior, peculiar e irrepetible de la Iglesia; Lucas presenta expresamente para los tiempos venideros (a partir del paso del evangelio a los paganos) nuevas soluciones. ¿Cómo salvaguarda Lucas—superando esta distanciación consciente—la continuidad, la relación *positiva* de la comunidad de antaño con la de hogaño? Nos ocuparemos ampliamente de esta cuestión.

Como resultado de las consideraciones precedentes, vamos a fijar las preguntas que siguen:

¿Cuál es la estructura de la obra lucana en su conjunto y el sentido objetivo de la misma? [18]. ¿Cuál es la estructura del

sino sobre todo del *factum* de los Hechos de los Apóstoles, se deduce cuán poco escatológicamente piensa Lucas."

[18] El problema, tantas veces tratado, de la unicidad de toda la obra completa va ligado al tratamiento de ambos prólogos. Es opinión extendida, que ya el prólogo del evangelio miraba hacia una continuación en un segundo volumen, cfr H. J. Cadbury, *Beginnings,* I/2 págs 489ss, es-

evangelio en sí? [19]. ¿Cabe comprobar en ella un acuerdo, o una diferenciación consciente respecto a los materiales de que Lc dispuso, en la medida que podamos conocerlos? Para esta comparación contamos naturalmente con Marcos en primer tér-

pecialmente pág 492: "It is the real preface to Acts as well as tô the Gospel, written by the autor when he contemplated not merely one but both volumes." Contra esta opinión podemos aducir sin embargo consideraciones de literatura antigua, especialmente basadas en la aplicación general del proemio. Por su origen, éste no pertenece a la historiografía sino al género epideíctico y caracteriza un escrito como monografía. Su entrada en la historiografía es síntoma de una concepción modificada de la historia—característica del helenismo—y de una estructuración más vigorosa de la exposición continuada, como serie de monografías. Resulta especialmente instructiva a este propósito la obra de Diodoro. Cfr R. Laquer, *Hermas 46,* 1911, págs. 161ss; G. Engel, *De antiquorum epicorum didacticorum historicorum prooemiis,* Diss. Marb. 1910; P. Scheller, *De hellenistica historiae conscribendae arte,* Diss. Leipz. 1911; M. Kunz, *Zur Beurteilung der Proömien in Diodors historischer Bibliothek,* Diss. Zürich 1935.

Este estado de cosas contradice también la tesis de que originariamente el Ev y los Hech de Lc constituyeron un único libro, y luego fueron desglosados por razones "de técnica catequética". Más argumentos: Lucas encontró que el "evangelio" constituía ya un género literario firme. Y "la inclusión en el canon" es una ficción ahistórica. Además hay que contar con interpolaciones (cfr por ejemplo Ph. H. Menoud, *Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes,* en: *Ntl. Studien für R. Bultmann,* 1954, págs 148ss: cfr sin embargo sobre el problema de una interpolación al final del Ev, pág 137s).

[19] Sobre la estructura de Hech cfr especialmente el comentario de E. Haenchen; del mismo, ZThK 52 (1955) 205ss; Ph. H. Menoud, NTSt 1 (1954) 44ss. Menoud subraya con razón la postura conclusiva de Hech 15. Aquí es donde se produce el paso desde la "Iglesia primitiva" a la Iglesia "actual". El elemento de yunción es la persona de Pablo. En lugar de la comunidad primitiva, entra en escena él; es decir, la actividad misionera entre paganos. El requisito previo es la derogación de la Ley. Según la concepción lucana la comunidad primitiva se hallaba vinculada a la Ley por razones histórico-salvíficas. Pero también su abolición es un proceso histórico-salvífico, legitimado por el propio Espíritu (junto con el concilio de los ministros de la comunidad). Desde el punto de vista de Lc la comunidad primitiva ha pasado ya. Y justamente este elemento de su pensamiento histórico es el que a nosotros nos interesa: la comprensión historificada de los comienzos de la Iglesia, dentro del marco de una periodificación histórico-salvífica.

mino. Pero, como ha mostrado el trabajo de Dodd, también los discursos de los Hechos desempeñan aquí un papel [20].

5. C. H. Dodd investiga el *esquema* de los discursos de los Hechos y lo compara con la estructura del evangelio de Marcos. Llega a este resultado: existe un esquema armónico del antiguo kerygma cristiano [21].

Traslademos también esta interrogante al evangelio de Lucas: vemos entonces que él toma materiales de Marcos pero no el esquema estructural. Resulta pues que reina concordancia entre el esquema de los discursos de los Hechos y Marcos; pero no entre los discursos y el dibujo lucano de la actuación de Jesús. Esto es un hecho importante.

¿Cómo se relacionan mutuamente los dos esquemas que aparecen en Lucas? ¿Como tradición y elaboración? ¿Podemos pues concebir el esbozo evangélico como la intención peculiar de la actuación literaria de Lucas?

6. Los dos sectores de la actuación de Jesús—su actuación en la tierra y su actuación como exaltado "a la diestra"—corresponden a dos situaciones de los creyentes exactamente descritas. Mientras Jesús vivió era tiempo de salvación; Satán estaba alejado, eran tiempos sin tentación (compárese Lc 4,13 con 22,3 y 22,35). Pero a partir de la Pasión vuelve a estar presente Satán y los partidarios de Jesús se hallan nuevamente su-

[20] Para la comparación con Mc, véase ZThK 49 (1952) págs. 16ss. En dicho trabajo la comparación se limita a las peculiaridades literarias que distinguen a Lc respecto a Mc. Pero si también entran en liza los Hechos, el problema se amplía. En Hechos realiza Lc una diferenciación análoga respecto a los materiales que le precedieron. Sólo que la crítica a la que él somete tales materiales, es lógicamente difícil de captar.

[21] *La predicación apostólica* (en preparación por FAX), véanse las tablas comparativas ad hoc. También Dibelius se ha preocupado en investigar el esquema subyacente en los discursos de Hech, por ejemplo *Formgeschichte*, pág 15; SBH 1949/1 sobre "Die Reden der AG". Grant, *The earliest Gospel*, págs 46ss, entre en una amplia discusión con Dodd.

jetos a tentaciones (Lc 22,36)[22]. A la vista de tal discrepancia ha de ser mostrada concretamente la *continuidad* entre el tiempo de Jesús por un lado y el de la Iglesia por el otro. Toda la obra histórica está al servicio de tal esbozo. La historia de la salvación se desarrolla en tres escalones:

a) Tiempo de Israel (Lc 16,16).

b) Tiempo de la actuación de Jesús (no "de su vida")[23], caracterizado en pasajes como Lc 4,16ss, Hech 10,38.

c) Tiempo que corre a partir de la exaltación del Señor y transcurre a lo largo de la permanencia de la Iglesia en la tierra, durante la cual se exige la virtud de la paciencia. Pues la Iglesia es perseguida en el mundo y tales padecimientos son reconocidos como puestos por Dios (Hech 14,22); mas, al recibir al Espíritu, la Iglesia ha sido aprestada para que pueda sobrellevar la persecución. He aquí la característica peculiar de esta tercera época. De modo que no entra en juego ningún juicio pesimista sobre el mundo en general ni ningún repliegue a especulaciones apocalípticas. La Iglesia de "hoy" reconoce más bien al mirar retrospectivamente a la comunidad primigenia, la divina protección que la asiste precisamente bajo las persecuciones, y extrae de ahí firme confianza en que el Evangelio progresará hasta el fin del mundo victoriosamente pese a todas las resistencias (Hech 1,8). La retrospección "cristológi-

[22] ZThK 49 (1952) 29. K. G. Kuhn ha impugnado esta interpretación (ibidem, pág 221 nota 1). Impugnación que se basa en un malentendido, por cuanto que yo he interrogado exclusivamente la comprensión *lucana* de los enunciados sobre la tentación, prescindiendo por completo de otro posible sentido que tuviese la tradición anterior a Lc. En el desarrollo de la referida nota confirma el propio Kuhn mi interpretación para el caso de Lc.

[23] Hech 1,1s parece delimitar el contorno del Libro primero de manera que no queden incluidos los relatos del nacimiento y la infancia. ἀρχή - ἄρχεσθαι designa en Lc un momento bien concreto: "el comienzo en Galilea". Cfr pág 294 nota 7. J. Dupont, EphTheolLov 29 (1953) 322 indica que la prueba de Escritura en los discursos de Hech sólo abarca el período que comienza con el bautismo de Juan, no el nacimiento. Es decir: éste es relativamente irrelevante como "hecho salvífico" para el pensamiento lucano; constituye una especie de preludio.

ca" sobre la vida de Jesús se asocia como imagen del tiempo salvífico, a la retrospección "histórico-eclesial"; se corresponde con ella la prospección sobre la parusía, que desde luego no está cerca (de aquí la exhortación a tener paciencia) pero es segura (de aquí la firme confianza)[24].

La parusía en sí no constituye un escalón dentro del decurso histórico-salvífico, sino su final. Que se corresponde con el otro punto límite: la creación[25].

Tanto la interpertenencia como la delimitación de ambos Libros lucanos son resultado de la continuidad de la historia de la salvación por un lado, y de su escalonamiento estructural por el otro.

Al quedar de este modo inscrita la figura de Jesús dentro de un gran marco, es decir al ser entendida como fenómeno histórico, se plantea también una configuración más amplia de su actuación en sí misma. En Lucas se despliega igualmente en tres grados o escalones:

[24] Objetivamente está justificado hablar de "dos advientos" en Lc, aun cuando esta terminología concreta no aparezca. Cfr Bent Noack, *Das Gottesreich bei Lukas*, SymbBiblUpps 10 págs 47ss.

[25] Nada se puede comprobar a propósito de la existencia de una reflexión independiente sobre la historia universal o la historia del cosmos junto a la historia de la salvación; y precisamente no en Hech 17, perícopa donde parece traslucirse una meditación sobre la historia universal. Pero no recibe ningún sentido salvífico o asalvífico, sino que viene determinada totalmente por el tema misional y el de la ignorancia que sirve de yunción, y que por lo demás se aplica también a la historia judaica (Hech 3,17; 13,27). La aplicación de la idea de la creación en el sentido de que Dios no se queda sin testimonio, se emplea sólo como argumento; no se desarrolla como tesis.

La constitución de los tres escalones o grados, hace que el trasplante al marco de lo histórico, del esquema originariamente escatológico de los dos eones, sea uno de los temas más significativos del pensamiento lucano.

En la concepción histórico-salvífica ha sido sustituido el bimembrismo escatológico por un trimembrismo historizante; lo mismo ocurre con la presentación de la actividad de Jesús. Así como en Mc la concepción escatológica se manifiesta en la abrupta contraposición de dos épocas (Galilea - Jerusalén), en Lc se alinean consecutivamente tres fases de la actividad jesuánica.

a) Tiempo de la reunión de los "testigos" en Galilea, inaugurado por la proclamación de Jesús como hijo de Dios.

b) Marcha de los galileos al Templo, inaugurada por el complejo narrativo "Desvelamiento pasionario / Transfiguración".

c) Tiempo del adoctrinamiento en el Templo y de la Pasión en Jerusalén, inaugurado por el desvelamiento de la realeza durante la entrada triunfal. Lapso de tiempo que encuentra su cierre en la irrupción de la nueva época salvífica con la Resurrección / Exaltación.

Y ahora probaré exegéticamente este esbozo [26].

[26] Naturalmente hay que contar con que no se acomodan a él todas y cada una de las escenas. Quedan vestigios de las fuentes utilizadas, que no se fundieron por completo con la presentación lucana. Se acusan muchos descuidos. Pero no rebasan la medida de los que acostumbraban a ofrecer los (buenos) historiadores antiguos.

R. Leivestad, NorskTeolTidskr 55 (1954) 185ss (cfr 56 [1955] 247s), opina que el principio redaccional de Lc es más estético que teológico. En mi opinión esto no explica la forma específica que revisten ambos Libros lucanos.

Parte Primera

LAS NOCIONES GEOGRAFICAS COMO ELEMENTO DE LA COMPOSICION DEL EVANGELIO DE LUCAS

A. PRE-HISTORIA *(VORGESCHICHTE)*
EL BAUTISTA

a. SU LUGAR

En la noticia, muy discutida, de Lc 3,1 se ofrecen además de materiales cronológicos, otros de índole geográfica. A nosotros nos importa no tanto la fijación detallada de comarcas, como el hecho de la exclusión de Samaría y Perea. Indica Klostermann a propósito de este pasaje, que para el lenguaje oficial resultaba superfluo citar a Samaría. Sin embargo resulta cuestionable que haya que presuponer tal lenguaje en el caso de Lucas. Tampoco su terminología oficial es exacta (como nos lo muestra el uso de ἡγεμών). ¿Existe una relación entre la omisión de Samaría y otros datos? Considérese esto como problema. Otro tanto cabe decir para Perea. No sólo falta aquí esta comarca sino, consecuentemente, a lo largo de todo el Libro; e incluso en aquellos pasajes donde aparecía en los materiales y modelos que Lucas utilizó.

Lc 3,3-20

Lucas ha respondido claramente—respecto a Marcos (y Q)—a la cuestión de cómo se relacionan desierto y Jordán que son escenario de la actividad de Juan: primero está en el desierto;

luego va a la ribera del Jordán [1]. El cambio de lugares respecto a los materiales precedentes es trabajo redaccional del autor, sea por consideración de los datos ofrecidos en esos antecedentes, sea por reflexiones en torno a la relación entre desierto y agua. La expresión ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ 'Ιορδάνου da a entender—y tanto más por carecer de apoyatura en los paralelos [2]—que la presentación es la que corresponde a un discurso itinerante. Mateo proporciona un dato llamativamente análogo, pero característicamente distinto desde el punto de vista objetivo: toda la comarca del Jordán acudía a él. Mateo (Mt 3,6) presupone pues una *stabilitas loci*, desde luego junto al Jordán. Si la similitud de expresiones ha de ser atribuida a una fuente (Q)—y hemos de contar con ello, por indicárnoslo así la continuación de la historia del bautismo—, la referida variante objetiva ha de considerarse con mayor razón como producto de la intención redaccional.

Literariamente [3]: Lucas se salta la indicación de Mc 1,5, pero presupone tal versículo tanto en Lc 3,3 como más tarde en Lc 3,20. ¿Qué es lo que le estorba de ella? Manifiestamente la puntualización del círculo de personas que acuden a Juan.

[1] La analogía con Lc 1,80 es un argumento de peso en pro de la pertenencia de esta pre-historia al elenco original del evangelio. Sin embargo no entraremos en discusiones sobre el tratamiento dado a la misma, pues en muchos aspectos requiere una elaboración especial, habida cuenta también de la concepción geográfica que precisamente presupone. Constituye una inconsecuencia el que el desierto figure tanto en la cita Lc 3,4 como en Lc 7,24 que pertenece al fragmento procedente de Q. Pero Lc no pudo hacer caso omiso de la cita, si no quería renunciar a la prueba de Escritura. A pesar de estas discordancias es clara la tendencia lucana. Sobre el Bautista y el desierto: W. Schmauch, *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im NT*, 1956, págs 34ss.

[2] Sobre las nociones geográficas (ἔρημος y περίχωρος τοῦ 'Ιορδάνου): C. C. McCown, JBL 59 (1940) 113ss; K. H. Rengstorf, Artículo 'Ιορδάνης, ThWbNT ["Kittel"] VI, págs 608ss.

[3] Según Streeter, pág 207, "no es marquiano" (es decir "protolucano") todo este fragmento Lc 3,1 - 4,30. Opina él que Lc no habría tenido ninguna razón para suprimir Mc 1,6. Por tanto no tuvo ante sus ojos este versículo cuando redactó la perícopa en cuestión. Pero en realidad esta supresión es acorde con toda la línea mantenida a lo largo de la reelaboración lucana del relato sobre el Bautista.

Lo sustituye por su propio motivo: "todo el pueblo"; asimismo le venía demasiado estrecha la designación "Judea" (en caso de que no se pueda aducir efectivamente ese uso "más amplio" de dicho concepto, que muchos pretenden). Como más tarde resultará de la delimitación del ámbito de actuación de Jesús, el dato de la conexión del Bautista con el Jordán tiene en Lucas una finalidad especial: deslindar claramente los dos campos de trabajo. Y así Lucas suprimirá más adelante a Mc 10,1; en Lucas no aparece, con posterioridad al bautismo, ningún pasaje en el que Jesús toque el Jordán o siquiera su comarca. Se me podrá responder que también en Lc viene Jesús a Jericó. Pero es dudoso que este evangelista supiese que tal ciudad se halla cerca del Jordán. Su conocimiento de Palestina es —como podemos ver—inexacto en bastantes aspectos. Tampoco pudo Lc averiguar nada sobre la situación de Jericó como ciudad próxima al río partiendo de los LXX, versión muy utilizada por él[4]. Por eso cabe preguntarse si el Jordán fue silenciado por ser un río ligado con el Bautista.

Esta variante hace surgir discrepancias con la cita[5]. Es cla-

[4] Se puede deducir incluso una distancia apreciable, de Jos 2,7 LXX; Jos 2,22s hace suponer proximidad a la montaña, lo que es acertado, pero sugiere en aquellos que desconocen la topografía una imagen distinta de la verdadera. Cfr además Jos 4,19; 5,10. K. H. Rengstorf, ThWbNT VI págs 617s, hace consideraciones contrarias a la interpretación que yo ofrezco aquí. De todos modos la libre fluctuación de los datos referentes al Jordán en Lc viene también condicionada por su desconocimiento del país (así también C. C. McCown, op cit). Las dos descripciones de Palestina que figuran en Estrabón (XVI 754ss) y Plinio (NH V 68ss) nos muestran bien cuáles eran las imágenes geográficas de aquel país, a la sazón vigentes. Según Estrabón el Jordán parece desembocar en el Mediterráneo junto a Arad, discurriendo entre el Líbano y el Antilíbano; los araditas lo utilizaban para el transporte comercial (XVI 755). Jerusalén se halla en las cercanías del mar, hacia Joppe (XVI 759s). Se confunden el Mar Muerto y Sírbonis (en la costa mediterránea entre Palestina y Egipto), XVI 763. En cambio Jericó y Galilea son citados juntos, lo que arroja luz sobre la concepción lucana de la ruta viajera de Jesús hacia Judea (XVI 760; cfr sobre esto pág 103ss). Podemos remitir además a la notable descripción del país en *Ep Ar,* págs 114ss.

[5] K. L. Schmidt, *Rahmen,* pág 24; véase pág 38 nota 1.

ro que Lc ha realizado este cambio con miras a los fines propuestos en su modo de presentar las cosas: el Jordán es comarca bautismal, ámbito de los viejos tiempos; la actuación de Jesús se desarrolla en otros lugares [6]. En cualquier caso "Judea" en relación con Juan queda consecuentemente suprimida en Lc, al contrario que en los pasajes paralelos [7]. No acudían al Bautista desde Judea y Jerusalén.

Una comparación entre Lc 3,31; 4,1,14 y Mc nos revelará la intención de este deslinde de la actividad de Juan respecto a la actividad de Jesús [8]. A la distanciación local corresponde una distanciación de objeto: el Bautista no anuncia todavía el Reino de Dios (como se hace en Lc 16,16 con una nitidez que tiene valor de principio).

La localización del Bautista resulta pues significativamente vaga: Lucas no puede ligar al Bautista ni con Judea ni con Galilea, pues ambas (!) son áreas operacionales de Jesús; pero por otra parte tiene que existir una vinculación. Por eso el Bautista es situado justamente en el confín. Lucas no ofrece una topografía exacta—esto es claro—; precisamente por eso pue-

[6] Mas adelante mostraremos que también el mar tenía una función delimitadora. Compárese Lc 8,22 con 8,40; cfr además Lc 8,26s.

[7] Esto es una flagrante contradicción con la pre-historia, en la cual Juan sí tiene relación con ella. Sólo si la pre-historia es original habrá que probar que el "desierto" es el desierto judaico. Por lo demás Juan a partir de su entrada en escena queda separado de su estancia en el desierto, que era donde había habitado hasta entonces. Dentro de este contexto, el desierto no es tanto una magnitud geográfica como una magnitud simbólica: significa "profeta". Para nosotros es importante el que el carácter de señal escatológica que tiene la predicación en el desierto queda sustituido por el desierto como morada ascética.

[8] Lc suprime el dato sobre el lugar del que venía Jesús. En Lc 4,1 subraya el definitivo apartamiento del Jordán; en Lc 4,41 se cita Galilea como meta. Esta es la primera vez que se menciona Galilea después de Lc 4,1 (y la supresión realizada en Lc 3,21). Por tanto Juan no tiene nada que ver con este país, aun cuando Lc sabe que Juan y Jesús tenían el mismo tetrarca: Lc 9,8ss. ¿Depende de esta demarcación el que también Perea desaparezca de la historia de Jesús? K. H. Rengs torf, loc cit, mantiene otra opinión.

de emplear tan fácilmente las localizaciones como magnitudes objetivas con función simbólica.

Crea otra divergencia más porque inicia un tema propio de él: en lugar de los fariseos y los saduceos aparecen las ὄχλοι [9]. Esto puede proceder de Mc 1,5, pero variado. Variación muy consecuente como podemos ver gracias a los vv 7, 10 y 21; cfr Lc 7,29 donde el evangelista atribuye a Jesús la declaración de que "todos" se hagan bautizar.

Por tanto *todo* el pueblo se hace bautizar y los jefes rehúsan cerradamente el bautismo [10]. Lucas pone así una especial variante en la presentación del pueblo de Dios dentro de Israel. Y ya desde el principio tenemos dos grupos sumarios (históricos en el sentido lucano naturalmente) como marco de la entrada en escena de Jesús.

La consideración apologética Lc 3,15 hay que mirarla como formación redaccional de Lc. El versículo se corresponde con el 21 tanto formal como temáticamente [11].

La noticia del encarcelamiento Lc 3,19s separa la parte del Bautista de la de Jesús (en el sentido de delimitación de épocas salvíficas; la clave está en Lc 16,16). Queda ya libre el camino para la historia de Jesús. Continuaron las interferencias en la actividad de ambos; no cabe borrar totalmente este hecho, pero Lc le priva de toda significación objetiva.

[9] Esto es una discordancia, pues el discurso se dirige de su suyo a fariseos y otras gente por el estilo. K. L. Schmidt (pág 52) supone que los fariseos y los saduceos proceden de Q (a diferencia de lo que opinan la mayoría de los exegetas). Mi exégesis es independiente de la respuesta que se dé a esta cuestión. También a propósito del tema ὄχλος cabe preguntar si no será una creación de Lc. Me ocuparé más adelante del v 15 (redaccional). En el caso de que Lc encontrase el término ὄχλοι en los materiales que utilizó, lo reelaboró estilísticamente diferenciándolo respecto al "verdadero Israel". Lohmeyer subraya el sentido escatológico del dato "todos" ya en Mc (para Mc 1,5). Ha de ser modificado en el caso de Lc, como nos lo indica el pasaje Lc 7,28ss. Es decir: se pone de manifiesto el sentido histórico-salvífico de este proceso bautismal al ser presentado precisamente como acontecimiento histórico.

[10] Lc 3,21; 7,29.

[11] Schmidt, op cit, pág 27; Bultmann, *Synopt. Trad.*, págs 359, 386.

Lc 3,21s

Jesús es bautizado como uno más del pueblo, como lo eran todos. Lc ha eliminado cualquier significación que el Bautista pudiese tener para tal hecho [12]. Lo cual está de acuerdo con todo el conjunto de su concepción de la entidad del Bautista [13].

El árbol genealógico no tiene nada que ver con la topología, pero es importante a causa de las cuestiones planteadas por su disposición. Como se ha hecho notar con frecuencia, se da por sabido que el nombre de Jesús se cita en primer lugar; es decir no va por delante ningún prólogo o protohistoria. A decir verdad, tal observación sólo podría ser eficaz junto con otros argumentos más [14].

b. La entidad del Bautista según Lucas

En la tradición prelucana Juan era visto bajo la perspectiva de la irrupción del tiempo nuevo y escatológico. Es más que un profeta: es Elías. Ahí Mc y Mt se encuentran con tradiciones que el propio Lc nos ha conservado. Por eso llama tanto más la atención el que los enunciados singulares de Lc apunten hacia otro sentido. Los añadidos y supresiones que aparecen dondequiera que se pone a hablar de Juan acusan desde

[12] Así opina, y con razón, por ejemplo Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer,* pág 60. La polémica entablada por Sahlin *(Studien,* págs 60s, nota 2) carece de fundamento.

[13] En contra de lo generalmente aceptado, yo parto del principio de que la variante D del v 22 es secundaria.

[14] Streeter y Taylor aprovechan tal observación como apoyatura de su hipótesis sobre el Protolucas. La pre-historia pertenecería a un segundo grado de la elaboración. Pero contra esta su teoría específica hemos de objetar que la genealogía está elaborada precisamente dentro de un contexto marquiano (no se trata, como requeriría esta teoría para ser acertada, de una serie de fragmentos de Mc añadidos en torno a una genealogía pre-existente).

luego una divergencia en su comprensión de la figura del Bautista [15].

En la tradición, Juan separa el antiguo eón y el nuevo. No sólo *anuncia* la cercanía del Reino de Dios, sino que *él mismo* es señal de su irrupción. Las interpretaciones de su *figura* como precursor (y no sus palabras únicamente) afirman precisamente esto; por ejemplo con la ayuda de la expectación apocalíptica de Elías [16]. Y así lo indica también la posición que le ha sido asignada en Mc como inauguración del evangelio [17].

Lucas ha tomado el material existente, pero lo remodela de modo significativo. En ningún pasaje de sus escritos pone una figura del pasado en vinculación directa con los acontecimientos futuros, escatológicos. La referencia directa a los acontecimientos finales es sustituida por la determinación posicional concreta dentro de una historia continua de la salvación, que por ahora va a durar un tiempo no previsible. Juan ya no marcará la irrupción del eón nuevo, sino una incisión entre dos épocas de *una* historia continua, tal como se nos describe en Lc 16,16. Después de Juan no irrumpen los acontecimientos escatológicos sino que se alcanza un nuevo escalón dentro del

[15] Prescindimos de la pre-historia, cuya visión queda resumida en Lc 1,17 y 1,76. Aquí parece que el Bautista tiene el papel de precursor escatológico. Sin embargo esta distinta impresión puede venir condicionada por las fuentes utilizadas. E. Grässer, *Parusieverzögerung,* págs 184s, subraya que la excepción a la regla (Lc elimina la idea de precursor) es sólo aparente. Incluso en la pre-historia Juan no es precursor apocalíptico, sino heraldo de los tiempos salvíficos que con Jesús comienzan.

[16] H. Peter, *Johannes der Täufer in der urchristlichen Überlieferung,* 1911, págs 12s, explica así la ausencia de una descripción de la figura del Bautista: Lucas habría visto en el dato sobre su vestido y comidas un fragmento referente a Elías; Peter ha captado acertadamente la coherencia de esta particularidad lucana con el tratamiento del tema "Elías" que Lc hace en otros pasajes.

[17] Dentro de este contexto tenemos en Hech un uso específico de ἀρχή o bien ἄρχεσθαι, que se separa claramente del concepto ἀρχή de Mc 1,1: son Hech 1,22; 10,37. Por mi parte considero genuinamente lucano este uso lingüístico (expresé una opinión distinta en la primera edición de esta obra). Se acomoda exactamente con la determinación lucana de la relación existente entre el Bautista y Jesús; cfr U. Wilckens, ZNW 49 (1958) 322 nota 26. Véase más adelante página 294, nota 7.

proceso salvífico; y Juan cae todavía dentro de la más antigua de las dos épocas que aquí se encuentran.

La remodelación de la tradición joánica se extiende a todos los estratos de los materiales que Lc utilizó: recurrió pues a ella.

Como ya hemos dicho, la clave de la determinación histórico-salvífica nos la ofrece Lc 16,16. Para este pasaje el anuncio del Reino de Dios—es decir, el "evangelio" en el sentido lucano—carece de antecedentes previos a Jesús [18]. Un dato como el ofrecido por Mt 3,2 resulta imposible en Lc. Se le discute pues a Juan una predicación del Reino, pero naturalmente eso no quiere decir que se le discuta también la predicación de la *penitencia.* Al contrario: es su tema peculiar; lo que perdura dentro de la época nueva. La frase recibida Lc 16,16 se completa en seguida mediante el enunciado manifiestamente redaccional del v 17. Por tanto si el sentido original de ese pasaje puede indicar discontinuidad—la disolución del eón antiguo por el nuevo—Lc establece al momento una continuidad: hasta el presente "sólo" ha habido Ley y Profetas, de ahora en adelante habrá "también" predicación del Reino. Por eso Jesús prosigue la predicación de la penitencia. Juan la preparó por la predicación y el bautismo; éste es su papel. Juan rechazó para sí el papel mesiánico; éste es su mérito. Simultáneamente se hace ahí perceptible una delimitación: la predicación es elevada al escalón que corresponde a la nueva época, merced al elemento del anuncio del Reino; y otro tanto ocurre con el bautismo, gracias al Espíritu [19].

[18] En cambio no podemos invocar la palabra εὐαγγελίζεσθαι Lc 3,18. Dentro de tal contexto significa simplemente "predicar" (Bultmann, *Theol. NT,* pág 89; distinta opinión en Klostermann a propósito de este pasaje). En Lc, el Bautista queda apartado por completo del mensaje sobre el Reino. La *praeparatio* no la concibe Lc con categorías escatológicas, como ocurre en los restantes sinópticos, sino que la ve en el simple hecho de la predicación de la penitencia, la cual queda pues cualificada no por su categoría de signo sino por su contenido.

[19] En ninguna parte, fuera de la pre-historia, aparece la circunstancia de la procedencia sacerdotal. La cual no es más que una tradición

Lucas no conoce correspondencia tipológica ninguna entre Jesús y el Bautista fuera de la pre-historia. (Incluso cabe preguntar si no suprimió conscientemente las alusiones al respecto [20]). Vemos que las dos épocas se delimitan mutuamente. Desde luego existe entre ellas una relación, pero hay que diferenciarlas tanto más, dado que también en la nueva tenemos la continuación de la historia de la salvación, que es *una.* Por ello el Bautista ha de ser descrito con categorías de la *época antigua* como profeta, como predicador de la penitencia; y no con las de la nueva, como "Precursor", como Elías, como señal de la "venida" [21]. Al ser calificado su bautismo de bautismo de penitencia, el acento no recae tanto sobre un progreso respecto a los tiempos precedentes como sobre un *minus* respecto al bautismo cristiano en Espíritu. La prosecución de este problema en Hech 1,5; 11,16; 18,24 - 19,7 nos muestra lo mucho que le preocupó al autor esta delimitación [22]. Ya hemos mencionado que el bautismo se extiende en Lc a todo el pueblo, lo que constituye un importante tema del modelado estilístico histórico-salvífico [23].

Con ello Juan tiene una función claramente dibujada dentro del *centro* de la historia de la salvación. Así como sus obras,

especial muy tenue... si es que lo es. Lo que importa no es tanto *qué* es sino *cómo* lo es. El tema ha sido tomado de una fuente, pero nunca se le valora de modo sustantivo en la pre-historia. Es un vestigio, no un tema teológico desarrollado ulteriormente.

[20] ¿Por qué pasa por alto el relato de la muerte de Juan? ¿A fin de evitar posibles correspondencias tipológicas? ¿Por qué subraya en otro pasaje tan a sabiendas que el Bautista está ya muerto y no puede volver?

[21] En sentido lucano, únicamente hay un preludio de la parusía: la resurrección de Jesús. Y aun ésta se halla separada de aquélla por un lapso intermedio muy largo (!).

[22] E. Käsemann, ZThK 49 (1952) 144ss; E. Schweizer, EvTh 15 (1955) 247ss.

[23] Lucas encuentra ahí una explicación de por qué no bautiza el propio Jesús. Esto ocupó ampliamente a Juan; un nuevo grado del bautismo presupone el envío del Espíritu. ¿Depende también la supresión de la confesión de los pecados (en contraste con Mc 1,5), del hecho de que el bautismo se halla ligado al período más antiguo?

que no su ser, son un trabajo preparatorio respecto a Jesús, de la misma manera se halla él subordinado a la obra de Cristo igual que la época toda de la Ley.

Lucas desconoce un "Precursor" de la parusía, tanto terrenal como venido del cielo. Suprime incluso en Lc 3,16 ὀπίσω μου[24]. Juan es grande, pero no en el Reino de Dios. La observación se completa mediante una referencia a la concepción lucana de Moisés y Elías, que se halla en clara contradicción con la de la pre-historia (Juan = Elías, en Lc 1,17). Lo lucano se destaca con claridad especial en este punto. Lucas encontró ya en sus fuentes una apologética del Bautista. Respecto a estas dos figuras, sin embargo, es totalmente independiente y consecuente consigo mismo (esto se halla vinculado a su escatología): no desempeñan papel ninguno en el dibujo de la historia de la salvación; no están ligados a la aparición en escena ni a la parusía del Mesías.

La apologética se robustece: cfr la adición Lc 3,15 y las confrontaciones que aparecen en Hech 1,5; 11,16; 13,23ss. Lo peculiar de Lc radica en que sus fuentes llevaban adelante la apologética precisamente mediante el motivo del precursor: Juan no es el Mesías, sino "sólo" el que prepara el camino, puede ser Elías. Lucas en cambio argumenta al contrario: *no* es el "Precursor", pues eso no existe; es el último de los profetas (cfr la supresión ya mencionada de Mc 1,7). Veamos Lc 9, 9: Juan está muerto y ya no vuelve a aparecer. Herodes no hace manifestaciones a propósito de Elías. Pero Lc deja traslucir que con eso él está exponiendo solamente la opinión—que no puede servir de norma—de Herodes (el cual no quiere pronunciarse más que sobre Juan), y no pretende expresar su opinión propia. Hay por tanto que distinguir lo que el mismo Lc opina y lo que él pone en boca de Herodes. El argumento respecto a Juan presupone como doctrina general el que no hay

[24] También es verdad que en Hech 13,25 aparece μετ' ἐμὲ; pero la diferencia entre ambos pasajes no tiene demasiado peso; es claro que el μετά de Hech 13,25 corresponde al de Hech 10,37, véase U. Wilckens, op cit.

resurrección—salvo la de Jesús—antes de la parusía, que no hay un regreso de figuras del pasado a la tierra. Lucas responde a esta pregunta aún pendiente de solución para el caso de Elías y Moisés, en la historia de la Transfiguración (Lc 9,28-36). El papel de ambos se agota con su aparición en ésta. Su papel efectivo—así lo recalca Lc, corrigiendo manifiestamente los materiales que tuvo ante sus ojos—es *éste*: vienen a Jesús como enviados celestiales, pero solamente a El y no ante el mundo. Según Lc ni siquiera hablan de modo que los tres apóstoles puedan oírles. Por ello resulta sin sentido andar buscando precursores; el Reino no viene μετὰ παρατηρήσεως, sino de manera súbita. Claramente ve Lc refutada la idea apocalíptica del precursor merced a esta circunstancia de sorpresa. El pasaje Lc 17,20ss cae dentro de este contexto. Hay que atajar todo intento de interpretación viciosa. Naturalmente Mc 9,9-13 queda suprimido en consecuencia [25]. Y lo mismo ocurre con el motivo "Elías" en la escena de la muerte: falta Mc 15,35.

En Lc 7,18-35 aparece la diferencia existente entre tradición y elaboración. Los vv 28-30 contendrán la interpretación del autor de este evangelio (aunque quizá apoyándose en los materiales de que dispuso) [26]. En la pieza de la tradición Juan era más que un profeta; ahora se convierte en el mayor de los profetas. Cosa que está de acuerdo con Lc 16,16. Se halla incluido en el acontecimiento de la salvación: el bautizarse es voluntad de Dios, pero no el valorar escatológicamente al Bautista. El pueblo cumple la voluntad divina, los dirigentes se quedan al margen; y así el Bautista está al servicio de la pretensión de los cristianos de ser Israel [27].

[25] Hirsch, II pág 208 pretende que se prefiera en Lc 9,54 la redacción de C D Θ K (con Elías...). Es más probable que se trate de una complementación para motivar el comportamiento de los discípulos.

[26] Opina de distinta manera Hirsch, II págs 92s. Pero estos versículos se acomodan mejor con la concepción de Lc que con la de las fuentes que él utilizó. A propósito de que en Lc 7,24 siga figurando el desierto, véase pág 38, nota 1.

[27] Vaya por delante: los dirigentes y todo lo que les sigue no son

Si el constituir una división histórico-salvífica fue, ya antes de Lc, un tema central de la tradición sobre el Bautista, nuestro autor la modela estilísticamente según su propio esquema epocal (Lc 16,16). Tanto Hech 10,37 como Hech 13,25 hablan de ello [28]. El hecho de una cierta interferencia cronológica entre la actuación del Bautista y la de Jesús desaparece ante la importante circunstancia de la división en épocas. Así nos lo muestra la anotación Lc 3,19s, que no contiene nada nuevo pero sí ofrece la clave de la construcción lucana. Ni histórica ni literariamente se halla en su lugar "exacto". Pero tal colocación no viene motivada por ninguna de las fuentes utilizadas por Lc. De modo que es obra del autor de este evangelio [29]. El pasaje nos ofrece la divisoria entre la parte correspondiente a Juan y la que corresponde a Jesús, y es claro que debe representar una separación objetiva a la vista del hecho de la interferencia cronológica citada.

Carece de importancia significativa el desenlace de Juan; tenemos, incidentalmente, noticias de su muerte en Lc 9,9. Su destino es el de los profetas [30]; no un proceso escatológico.

El sermón a las distintas profesiones y estamentos completa el cuadro. Merced a la inserción de este fragmento singular se crea un esquema de la predicación del Bautista [31]:

1) Amenaza de juicio; —y motivada por ella:

por eso más que una magnitud profana. Lc 20,1-8 está en estrecha vinculación con 7,18ss.

[28] Véase página 41, nota 17.

[29] K. L. Schmidt. Pero es posible expresarse con más acuidad aún. Opina Schmidt que Lc carece de interés hacia la figura del Bautista como tal. Rechaza así precisamente la importancia que como signo pueda tener la "figura". No se puede decir que este modo de presentar el relato sea evidente, porque la interpretación "evidente" de Juan es la escatológica. El tema es de considerable importancia dado que Lc lo reforma para darle una perspectiva histórica.

[30] Lc 11,47; Hech 7,52.

[31] Al que naturalmente corresponde un amplio esquema paleocristiano.

2) Una exhortación al arrepentimiento y a la conversión (ambas son magnitudes diferentes en Lc).

3) Parénesis.

En Mt el discurso de Juan se halla en un contexto cristológico cerrado. En Lc apunta a la conversión, al bautismo, a la parénesis. En cambio la reflexión cristológica resulta relativamente independiente gracias a la adición del v 15 y podemos apreciar sin género de duda que recibe así una coloración polémica más subida.

Resumimos: Lucas emplea datos geográficos al servicio de su concepción objetiva y modifica intensamente sus fuentes. Tal modificación se delata como una consciente actividad redaccional mediante supresiones, adiciones y cambios en el tenor literal de dichas fuentes. Es claro el esfuerzo por distinguir el escenario del Bautista y el de Jesús. Para el dibujo de la vida de Jesús queda pues señalado como "arjé" el comienzo de su actividad propia, y no como ocurre en Mc la entrada en escena del Bautista. Y ahora es cuando aparece por vez primera la comarca de Galilea (suprimida por Lc en su pasaje paralelo a Mc 1,9).

B. EL CAMINO DE JESUS

a. Galilea

1. *La tentación*
Lc 4,1-13

El camino de Jesús: la separación entre *comarca bautismal - desierto - Jerusalén* tiene desde luego apoyatura en la fuente. Pero no cabe desconocer las variantes. La tantas veces comentada transposición entre la segunda tentación y la pri-

mera suscita la idea de que el camino de Jesús comienza en Jerusalén [32].

La tentación es el acto primero de la existencia pneumática de Jesús y el desierto constituye un episodio intercalado entre el Jordán y Galilea, poniendo así de manifiesto la separación entre ambos. No andemos planteándonos preguntas sobre cuál fue ese desierto.

Mc 1,13 / Mt 4,11 inducen a pensar que las tentaciones acaban en el desierto; Lc suprime esta observación y se encamina en seguida hacia Galilea. La tentación ha concluido de una vez para siempre (πάντα); el diablo cede. El sentido de este ceder tiene carácter de principio: allí donde Jesús esté de ahora en adelante, no hay ya Satanás; ἄχρι καιροῦ. Resulta significativo el que Jesús según Lc no sea "conducido" por el Espíritu, sino que actúe "en el Espíritu" mismo [33]. Esto es conforme con la manera lucana de entender las cosas, que pudiera quizá describirse: ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν (Hech 1,1); y queda indicado mediante la valoración de la historia de las tentaciones en el v 13, donde se hace patente su puesto dentro de la historia de la redención: el tiempo sin Satán comienza, es *una época sui generis en el centro de todo el decurso de la historia de la salvación*. No empieza pues un tiempo escatológico, sino la época intermedia entre los tiempos de la Ley, de Israel; y los del Espíritu, los de la Iglesia [34].

[32] Klostermann pretende ver en ὑπέστρεψεν un regreso a Galilea. Contrariamente Schmidt: "se retiró". Klostermann no se ha dado cuenta de que tampoco el v 14 narra un "regreso". No es lícito buscar una armonización con Mc. Entonces ¿cuál es la razón por la que Lc ha suprimido "Galilea" a diferencia de Mc 1,9? Esta supresión nos indica que Lc lo modifica intencionadamente. Sobre el lugar de las tentaciones: W. Schmauch, op cit, págs 38ss.

[33] ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι parece ser corrección respecto a las fuentes: Jesús no está sometido al Espíritu. Por otra parte Lc no pudo incluir la noticia de que los ángeles le servían (Mc 1,13), pues según su concepción éstos sólo están sometidos al Padre; cfr págs 188 y 245, nota 6.

[34] Esta nueva época comienza con el anuncio del "Reino de Dios". Nadie deduzca del tenor literal lucano una "proximidad". Esta época es descrita como cumplimiento de la Escritura en Lc 4,18ss; véase más

La expresión συντελέσας πάντα πειρασμόν apenas puede ser interpretada con suficiente acuidad. Realmente afirma que de aquí en adelante durante la vida de Jesús ya no habrá tentaciones. Por tanto tampoco su vida como conjunto va concebida como tentación. Sólo con los puntos cronológicos indicados en la expresión ἄχρι καιροῦ se insertan nuevamente tentaciones. La necesidad de una exegesis más penetrante proviene de Lc 22,3 y del tema πειρασμός surgido prontamente en los discursos lucanos de despedida.

El paréntesis en el que de este modo queda encerrada la vida de Jesús, es clarísimamente una concepción peculiar de Lc. La expresión ἄχρι καιροῦ es lucana; su sentido nos lo proporciona Hech 13,11 (cfr Klostermann a propósito de este pasaje). Es un dato bien elocuente del trabajo redaccional de Lc el hecho de que esta construcción mediante la cual él religa la historia de las tentaciones y la historia pasionaria, sea desarrollada por él empleando materiales procedentes de fuentes diversas, unas veces elementos Q y otras el elenco de Mc [35].

Lc 4,5: nos llama la atención en este pasaje el que no se cite—al contrario que en Mt—la *montaña,* aunque el tema se trasluzca en la expresión ἀναγαγών. ¿Depende esto de que en Lc la "montaña" haya recibido más que en los otros evangelistas un modelado estilístico que apunta a una significación más vigorosa? Es sede de la oración, lugar de epifanía esotérica, de comunicación con el mundo superior. Ninguna tentación encaja en él (y tampoco ninguna predicación pública...).

adelante. El tiempo de Jesús es una presentación—pura y claramente delimitada en cuanto a su cronología (Lc 4,13 y 22,3)—de la salvación. G. Bornkamm no alude a que la supresión de Mc 8,33 por Lc dependa ostensiblemente de esta concepción: cfr pág 87.

[35] Tenemos aquí un nuevo argumento contra la teoría del Protolucas. Hirsch, II pág 251, utilizaba la aparición de διάβολος en un caso y la de σατανᾶς en otro, con miras al análisis literario. Su alusión a Q es correcta naturalmente, y la expresión σατανᾶς en Lc 22,3 puede también venir condicionada por alguna de las fuentes que utilizó. Pues bien: tanto más claro resulta entonces que Lc realiza una construcción unitaria a partir de elementos diversos.

2. *La sumaria noticia de* Lc 4,14s

El modo como Galilea es dejada a un lado mediante la transición de los vv 9ss al v 14, no suscita ningún juicio favorable respecto a que se deba admitir—como frecuentemente se hace—una identificación clara por parte de Lc de cada comarca en particular [36].

En ambas ocasiones el Espíritu sirve como motivación del cambio de lugar, y K. L. Schmidt ve con razón ahí un tema peculiarmente lucano, mediante el cual nuestro evangelista presenta esos cambios locales como proceso histórico-salvífico [37].

Con la primera cita de Galilea se nos plantea lo que es el problema concreto de nuestra investigación. Muestránse ahí íntimamente entrelazadas la geografía y la composición literaria.

Hace ya mucho que quedó establecida la existencia en Mc 1,14 de un esquematismo histórico-salvífico [38]. Tanto Mt como Lc quieren pulir la ensambladura entre Mc 1,13 y 1,14 [39]. Y lo hacen con independencia mutua [40]. Resulta importante el

[36] Cfr Klostermann, a propósito de Lc 1,5.

[37] K. L. Schmidt, pág 37. Remite a Hech, donde se encuentra repetido este mismo motivo. Sólo hay que añadir a esto la existencia de una modificación debida a la peculiar cristología lucana: en Hechos se es "enviado" por el Espíritu, porque se trata de hombres; pero el Hijo de Dios no recibe "órdenes" de él.

[38] Op cit, pág 34.

[39] Op cit, págs 34s.

[40] Streeter, pág 206, recalca la notable concordancia entre Mt 4,13 y Lc 4,16 con la curiosa forma nominal "Nazará". Naturalmente esto resulta importante para la cuestión de una eventual relación entre ambos en la redacción del contexto, basada quizá en una tradición procedente de Q (junto al modelo previo constituido por Mc). Streeter tiene interés en la comprobación de la existencia de un antecedente Q, para lograr un complejo S/Q acomodado al sentido de su teoría sobre el Protolucas. Fuera de la forma nominal citada, lo cierto es que entre Mt y Lc todo es distinto. El propio Streeter llama insistentemente la atención sobre el proceso de armonización a posteriori de las diferentes formas que

que tengamos aquí ante nosotros un pasaje donde puede comprobarse el trabajo modelador de Lc, con independencia de cualquier teoría sobre fuentes.

Gustosamente suele ilustrarse mediante este pasaje la dejadez que no pocas veces impera en el trabajo redaccional de los sinópticos: Jesús viene a Galilea, su voz se expande, actúa; por fin entra en escena (es cosa probada que su aparición en Nazaret va descrita en Lc como primera), con lo cual se produce la inexactitud histórica de que Lc 4,23 presuponga inadvertidamente una actividad anterior en Cafarnaum. ¿No se apoya esta interpretación en un dar entrada a un modo historizante de ver las cosas, que el texto no justifica?

Con razón insiste K. L. Schmidt (págs 37s) en que no se debe iniciar ya en los vv 14s la serie de los acontecimientos: "Los versículos lucanos tienen pues carácter de encabezamiento para lo que sigue, más que el relato conjunto de Mc y Mt". La comprobación de una discordancia en la citada serie está relacionada con haber admitido para los versículos lucanos el sentido peculiar de la concepción marquiana. Estos versículos de Lc se adelantan y proporcionan una visión panorámica respecto a todo el primer lapso temporal de la actuación de Jesús (καθ' ὅλης, ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων). Hay aquí algo más que una simple referencia a la narración subsiguiente: se encara toda la primera fase de la actuación de Cristo. Con igual vigor marcará Lc más adelante su final y abrirá la nueva fase: el "viaje". La expresión δοξαζόμενος con-

presentan los textos, y precisamente también en lo tocante a los topónimos. Hay que andarse con mucho cuidado en materia de conclusiones crítico-literarias.

Si Lc encontró ya en las fuentes que utilizó, el dato de que Jesús marchó a Nazaret al poco de comenzar su actividad, en tal caso revestiría tanto más interés la evolución sufrida en su evangelio por este dato de suyo inocuo: se convierte en uno de los pilares maestros de toda la estructura lucana; véase más adelante. A propósito de la función básica—aunque en sentido totalmente distinto—que este pasaje desempeña también en Mt, cfr Lohmeyer, *Galiläa,* págs 36s; también Klostermann, a propósito de Mt 4,13.

tiene algo más que una mera reseña histórica sobre su éxito: el éxito llevó torcidamente a sus partidarios a una mala inteligencia; error de comprensión por parte de los discípulos que persistirá durante toda su ulterior andadura. Tras su sentido geográfico, Galilea tiene otro objetivamente caracterizador (como ha puesto de relieve Lohmeyer, págs 41ss; es menester captar también la función positiva de esta categoría local: véase más adelante).

Lucas sustituye pues los datos de Mc tocantes al contenido de la predicación de Jesús, por la descripción sumaria de un determinado lapso de tiempo. Lo que resulta significativo para su radical nueva concepción de la "vida de Jesús"; o mejor: para remodelar los relatos existentes hasta entonces, convirtiéndolos así en una "vida de Jesús". Naturalmente tampoco podía bastarle desde el punto de vista objetivo el compendio marquiano de este pasaje (Klostermann). Para Lc el "evangelio de Dios" no es ya un mensaje de la *cercanía* del Reino[41]. Ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν: ¿por qué recalca esto Lc con tanto vigor en el sumario? Recordemos el tema que sirve como enlace estereotipado en Hechos: Pablo regularmente va primero a la sinagoga. Nace tal tema de la relación histórico-salvífica entre Iglesia e Israel. Una vez más es éste un tema prelucano, que fue estereotipado por dicho evangelista.

El radio de acción de Jesús abarca toda la περίχωρος. ¿Qué quiere decir? [42].

Conforme al sentir de Lc es menester distinguir entre el área donde el propio Jesús actúa (delimitada con más relieve en este evangelista que en los demás) y el ámbito por el que

[41] Schlatter, págs 46s, a propósito del aspecto objetivo. Lo que él pretende atribuir a la fuente especial, debería de suyo ser considerado propio de Lc precisamente.

[42] Schlatter, pág. 47: "Con ὅλη ἡ περίχωρος se indica que el (sic) περίχωρος tiene unos límites muy firmes". El uso lingüístico habitual indica más bien lo contrario, cfr Bauer, sub voce. Nada se puede inferir de Josefo.

su voz se extendió [43]. Dicho de otro modo: el ámbito adonde él acude, y aquel otro desde donde acuden a él. Según Lc nunca salió de la comarca Galilea-Judea. No entró en Samaría (ya trataré sobre esto más adelante), ni en Fenicia, ni en la Decápolis, ni en ninguna otra parte de Perea [44]. La única excepción —la ida a la comarca de Gadara— es caracterizada precisamente como tal excepción. En cambio vienen a él gentes procedentes de territorios que no tocó (Lc 6,17). En general los sumarios sobre su entrada en escena tienen un estilo peculiar que presupone una concepción geográfico-objetiva de la que Lc era muy consciente.

3. *Los comienzos*
Lc 4,16-30

Dentro de las discordancias conjeturadas en el capítulo 4, juega un papel especial el cambio en sentido inverso de la sucesión Cafarnaum-Nazaret. Prescindamos de la cuestión histórica sobre cómo ocurrió realmente, si queremos entender el relato de Lc. Nosotros nos preguntamos por sus consecuencias internas.

El fragmento Lc 4,15 - 5,11 constituye un punto donde se entrecruzan las líneas esenciales de la presentación lucana; es indispensable interpretar con precisión los datos topográficos.

[43] Cfr Mt 9,26; se trata de un tema θεῖος-ἀνήρ; Diod Sic IV 10,6 sobre Heracles (tras la terminación de la historia de la adolescencia): περιβοήτου δὲ τῆς πράξεως γενομένης καθ' ὅλην τὴν Ἑλλάδα καὶ πάντων θαυμαζόντων τὸ παράδοξον...

[44] Lohmeyer hace notar la limitación del área por donde anduvo Jesús. Cuando afirma "... pero en cambio surge un nuevo campo: Samaría" (op cit, pág 42), desconoce el carácter que tiene el relato sobre el viaje. La ampliación no es producto de la inclusión de Samaría, sino de la de Judea (y *sólo* Judea). Más adelante (págs 82ss) indicaré por qué la limitación de territorio por donde anduvo Jesús no puede ser explicada como mera casualidad (por ejemplo porque Lc utilizase un ejemplar del evangelio de Mc que no estuviese completo).

La estructura se manifiesta en la misma construcción del fragmento:

1. Sermón y repulsa - en su patria.
2. Milagros y afluencia de gentes - fuera de su patria.
3. Milagros y vocación - de extraños.

Las cuestiones crítico-literarias se concentran en el problema sobre si los fragmentos Lc 4,16-30 y Lc 5,1-11 proceden de una fuente especial o suponen una remodelación libre de la concepción de Mc. Si es posible probar la segunda hipótesis dispondríamos de ejemplos contundentes no sólo de la visión teológica lucana, sino también de la magnitud alcanzada por su peculiar elaboración de las fuentes. Pero nos hallamos en un círculo vicioso: la prueba requerida presupone por su parte conocer precisamente esos factores (las concepciones lucanas y la medida de su peculiar elaboración de las fuentes)[45]. Nos preguntamos si no será posible captar independientemente de la problemática antedicha un sentido objetivo en el actual dibujo de los hechos, que en cualquier caso hay que atribuir a Lc.

La investigación interesada por el decurso histórico se enfrenta aquí con un problema poco menos que insoluble: aun cuando Lc haya sustituido por una variante procedente de otra tradición la narración de Mc, hubo de conocer esta última. ¿Por qué no se atiene pues al curso marquiano de los acontecimientos? Si, como opina Streeter, Lc se atiene en efecto a la sucesión presentada por otra fuente, siguen en pie las preguntas: ¿Por qué? ¿Qué concepción del curso de los hechos es la que ahora se trasluce? Tenemos aquí de modo patente una serie de hechos que han sido trasladados a otro lugar; y eso tiene un significado *objetivo* (desde luego dentro del actual contexto del evangelio precisamente, no en otro

[45] Streeter, Schlatter, Hirsch atribuyen naturalmente tales fragmentos a su "fuente especial". De hecho se apartan por completo de otras reproducciones de relatos marquianos.

anterior o "protolucano")[46]. Si explicamos la sucesión actual de los hechos como procedente de un "Protolucas" (es decir: el relato de su entrada en escena ocurrida en Nazaret era, ya en aquel contexto previo, una historia de los comienzos de su actuación), ¿cómo explicar entonces que aparezca el topónimo "Cafarnaum"? Partiendo de tal teoría habría que explicarlo como referido simplemente a hechos futuros. Se acomodará efectivamente a ellos. Pero entonces la teoría no encaja en otros puntos; pues precisamente esos hechos futuros pertenecen al elenco marquiano y por tanto presuponen ya su existencia dentro de él. Es decir: Lc tiene de todos modos presente a Mc al incluir aquí esta narración. ¿Cuál es pues el sentido de tal colocación?

La colocación resulta tanto más sorprendente, cuanto que el incidente no es típico. Su importancia radica incluso en ocurrir una sola vez precisamente. En caso de que pretendiese poner simbólicamente de manifiesto la relación de Jesús, o bien de su Iglesia, con Israel, éste no sería su único significado. Repetidas veces se ha observado la existencia de dos estratos significativos que descansan el uno sobre el otro. ¿Cuál es pues el sentido aludido en primer término por el autor?

Lucas desconoce una separación entre la importancia significativa de orden cronológico, y la de orden salvífico. Más bien es para él *básicamente* esencial el decurso histórico en sí. Sólo que Lc no es un historiador moderno y "profano"; es un creyente. Es decir: cuando se le descubre el significado histórico-salvífico de un acaecimiento, puede él elucidar partiendo de ahí la cronología "exacta" del mismo; puede, por ejemplo, someter a crítica el texto marquiano y modificarlo. A

[46] Se ha propuesto como explicación que Lc sólo tomó aquellos fragmentos de Mc que no ofrecían variantes en la parte correspondiente al Protolucas. Pero eso no soluciona el problema tocante a la función que desempeña el relato en su contexto actual. Como veremos, el fragmento desempeña una función precisamente dentro de aquella disposición de la vida de Jesús donde ya figuraban los elementos integrantes marquianos.

diferencia de Mc, no toma Lc en consideración la "probabilidad histórica" en sí, sino la consecuencia objetiva de una concepción cerradamente cristológica que él presenta consecuentemente como decurso cronológico de los acontecimientos de la vida de Jesús (en contra de lo que opina K. L. Schmidt, página 46). Y no cabe en modo alguno compulsar "históricamente" su cronología. Para el sentir de Lc la prueba de su exactitud radica en el destino de Jesús.

La localización de la historia en Nazaret pertenece a su elenco original [47]. La eliminación del topónimo va en contra de los resultados de la historia literaria y de las formas. Desde luego es posible echar a un lado la discordancia conjeturada en el v 23 mediante la supresión del topónimo, y dejar surgir bonitamente el significado "típico" del pasaje [48]. Pero por un lado el propio Lc identifica esta narración con la historia marquiana de Nazaret, dado que él presenta un vacío respecto de Marcos (entre la resurrección de la hija de Jairo y la misión de los doce) [49] y por otro lado se pasa por alto el que en Lc la historia posee un sentido precisamente en virtud de su misma singularidad como acaecimiento. En Lucas no se ofrece una simbología que fluctúa libremente; en él sólo pueden tener significado tipológico auténtico los acontecimientos que son históricos según su manera de ver las cosas. Toda reducción de lo acaecido a "significado" es modernización.

En su forma actual, la historia ofrece dos puntos principales [50]: el uno expresa el sentido *típico* y anuncia a los gentiles la salvación [51]. El otro, ligado al localismo "Nazaret"; Jesús

[47] Contra K. L. Schmidt, pág 41. Tiene razón por ejemplo Klostermann.

[48] K. L. Schmidt, pág 40.

[49] Klostermann, a propósito de este pasaje.

[50] Bultmann, *Synopt. Trad.*, págs 31 nota 2.

[51] Schmidt que subraya únicamente éste, pasa por alto el hecho de que Jesús no va a los gentiles. El paso a éstos ocupa un puesto muy preciso dentro de todo el conjunto de la obra lucana: después de la efusión del Espíritu. Todo cuanto la historia de la salvación tiene que decirles a los gentiles, queda expresado mirando anticipadamente la

no se dirige ahora a paganos sino que va a Cafarnaum, a gentes extrañas—es decir: no a un pueblo extranjero, sino a gentes que no eran coterráneos (y parientes) estrictos suyos—. Va ahí expuesta, por encima de las referencias históricas, la idea lucana de elección, que también aparecerá luego en las perícopas Lc 8,19-21; 11,27s. El v 23, con frecuencia liquidado como mero rudimento de un estadio anterior [52], es constitutivo del punto segundo; mas precisamente merced a este segundo punto queda la perícopa montada dentro de todo el conjunto de la disposición lucana, que refleja así su intención peculiar. En caso de que el versículo proceda de una fuente, Lc lo ha usado de todos modos con independencia de criterio.

La communis opinio de que el versículo en cuestión representa un recordatorio de hechos precedentemente acaecidos en Cafarnaum, se apoya en una historización inadmisible. El tenor literal no insinúa tal comprensión que, juzgada desde el punto de vista crítico-literario, apenas resulta concebible y contradice además la estructura peculiar de Lc. El futuro ἐρεῖτε apunta más a manifestaciones futuras de los aludidos, que a manifestaciones presentes [53]. No es posible aceptar la hipótesis de descuido por parte de Lc, ya que "Cafarnaum"—palabra de-

misión de la Iglesia, pero no toca a la actuación de Jesús durante su vida en la tierra: dicha actuación queda claramente separada en Lc de todo lo que sea intervenir en territorios paganos.

[52] Klostermann, a propósito de este pasaje: Lc no pudo hacer desaparecer los vestigios. Un modo de proceder muy notable: desmonta radicalmente el pergeño de Mc. Pero para que el atento lector se percate de esto, añade además por su cuenta la adición sobre Cafarnaum, que no figuraba en Mc...

[53] Los reproches de Klostermann contra una interpretación referida a hechos *futuros* y a una futura manifestación, no son convincentes. No se habla de un futuro regreso a Nazaret. No existe un "fraccionamiento" del relato de Mc en hechos pasados y hechos futuros. Se trata de un corte claro y terminante sobre un discurso inaugural en el que sólo se pudo tratar de hechos *futuros*. Para nuestro planteamiento resulta hasta cierto punto secundario el saber en qué medida ha utilizado Lc los materiales marquianos. Cfr Wellhausen, a propósito de este pasaje, también R. H. Lightfoot, *History and Interpretation*, pág 201.

cisiva—no se encuentra en absoluto en Mc, único evangelista donde van por delante hechos ocurridos en aquella ciudad. El pasaje puede ser explicado únicamente como elaboración redaccional consciente. Tampoco se para Lc en detallar los hechos a los que allí alude. Pero vienen seguidamente—en Cafarnaum—adosados a la historia quc ahora analizamos y en confrontación intencionada con ella [54]. Una observación resulta decisiva para nuestra interpretación valorativa de la redacción lucana: lo dicho se cumple efectivamente en el curso de la exposición. Más tarde vendrán a El y querrán tenerlo nuevamente (!) en Nazaret: Lc 8,19-21. Quienes ahí hablan son sus parientes. Dar entrada con fines armonizadores en este pasaje al sentido marquiano, resulta fatal. En contra de su costumbre, Lc ha dislocado el fragmento respecto al contexto de Mc. Para ello suprime la motivación expuesta en Mc 3,21. Supresión que habitualmente ha sido entendida como dulcificación. Quizá. Pero no es seguro a la vista de otros pasajes que muestran tendencias polémicas para con los parientes de Jesús. En cualquier caso cae por su base gracias a la supresión antedicha, toda la presentación marquiana: vienen a él para apartar, pura y simplemente, a Jesús de su misión. El contexto lucano (Lc 8,18) dice claramente: al que tiene, se le dará; al que no tiene, le será quitado lo que creía tener. Este proverbio ilustra la entrada en escena de los parientes. Y no se dice ni una palabra sobre sus pretensiones de devolverlo a la vida privada; sino sólo que querían "verlo". Lo mismo que deseó Herodes, no mucho después: Lc 9,9. En Lc 23,8 se nos da la explicación. Significa: quieren milagros, quieren llevarlo a Nazaret para que él actúe allá como si fuera el lugar idóneo. Tanto en Lc 4,16ss como en Lc 8,19ss la significación del fragmento queda marcada por su situación dentro de la estructura de conjunto. En un caso se ha aceptado

[54] Ya hemos mencionado las dificultades que implica la teoría de un Protolucas. Tiene que explicar "Cafarnaum" como adición lucana.

ostensiblemente el texto de Mc; en el otro, Lc lo conoce menos[55].

El tema promesa-cumplimiento va presentado mediante dos citas de la Escritura. La primera (Lc 4,18s) manifiesta expresamente el cumplimiento en la "actualidad". Schlatter (pági-

[55] Una breve ojeada sobre el problema literario. Dibelius, *Formg.*, páginas 160s, hace derivar directamente de Mc la redacción lucana. Cabe aducir: las ampliaciones delatan temas típicamente lucanos y actúan como una mera acolación. Los puntos que rebasan lo dicho por Mc no constituyen *contenidos* nuevos, sino *interpretaciones* fundadas en la Biblia. Se llega así a una acumulación objetivamente muy importante de enunciados; pero se pierde la armonía del texto. Los temas que excedcn a Mc son:

a) El esquema promesa - cumplimiento (prueba de Escritura).

b) La determinación histórico-salvífica de los tiempos de Jesús (el "hoy" de Lc 4,21 constituye ya una fecha desde el punto de vista de Lc).

c) Se acepta la recusación en la patria; pero es una novedad el que se ligue con el tema de los parientes (mediante la vinculación a Lc 8,19ss).

d) Se incluye la concepción lucana de la relación existente entre enseñanza y milagro, así como su idea específica—de la que ya nos ocuparemos—sobre la elección.

e) El tema "Cafarnaum"; ligado con la subsiguiente elección de los "testigos" de su actividad.

f) Una ampliación de corte universalista (si bien se evita consecuentemente que Jesús elija dentro del ámbito judío)

También H. F. D. Sparks, JThSt 44 (1943) 136, considera como la más sencilla de las suposiciones el que Lc reelabore a Mc introduciendo un matiz bíblico. Resulta especialmente significativa para la apoyatura de Lc en el lenguaje de los LXX, la expresión «εἰς Σάρεπτα τῆς Σιδωνίας πρὸς γυναῖκα χήραν» (cfr III Re 17,9).

En el caso de que Lc no partiese de la redacción marquiana sino de una de sus variantes, tendríamos ciertamente algún cambio en la valoración literaria, pero no el significado objetivo del pasaje. Pues entonces Lc habría encontrado precedentemente algunos de los temas característicos, y prefirió por ello esa variante concreta del relato de Mc acentuándola aún más. En pro de un antecedente no marquiano cabría aducir el tinte aramaizante (B. Vilet, ZNW 37 [1938] 251ss). No nos andemos preguntando por la seguridad histórica que ofrezcan ambas versiones.

Hirsch (II págs 38ss, cfr 409s) reconstruye "una historia violentamente antijudía" (versión de su fuente, en el tomo II). Pero también según este II volumen de su obra, Jesús no habría ido después ni a los samaritanos ni a los paganos.

na 221) nos describe su contenido: "Lo que Jesús decía a los nazarenos, era notoriamente el evangelio. El les trae los tiempos salvíficos". Nos acordamos de II Cor 6,2: ἰδοὺ νῦν καιρὸς εὐπρόσδεκτος. Mas si Lc hace decir a Jesús σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη, la diferencia radica en que Pablo califica como escatológico su tiempo *propio* y una vez más Lc ve ya la salvación en el pasado. El tiempo salvífico es históricamente un lapso que determina desde luego el presente, pero que como época queda atrás y se halla clausurada. La perícopa análoga Lc 22,35s que diferencia característicamente la actualidad y el tiempo jesuánico, nos muestra la nitidez con que Lc veía estas cosas. Y ello quiere decir ni más ni menos que con Jesús no ha comenzado el final de los tiempos. Más bien en la vida de Jesús que ocupa el *CENTRO* de la historia de la salvación, está prefigurada la imagen del tiempo salvífico futuro. Una imagen que fundamenta ahora nuestra esperanza. Más: un acontecimiento que nos procura el perdón y el Espíritu y, con ello, el acceso a la salvación futura. Mas eso no cambia en nada el hecho de que ni el tiempo jesuánico ni la actualidad son el tiempo último. La Buena Nueva no es que el Reino de Dios venga pronto, sino que gracias a la vida de Jesús se ha fundado la esperanza en el Reino futuro. La cercanía se convierte así en factor secundario.

El milagro se antepone significativamente a la predicación. Así lo expresa la serie Nazaret - Cafarnaum - vocación. Resulta instructivo comparar los resúmenes de Mc y Lc que van pre-

Una observación más, de índole metodológica, a propósito de la seguridad que ofrezca este relato: parece "inextirpable" el razonamiento falaz de que se pueda inferir la historicidad de los acontecimientos a partir de la exactitud con que se describen las costumbres y las situaciones (cfr Violet, op cit). Metodológicamente lo primero que se ofrece es deducir de la mencionada exactitud en la descripción, que ha sido elaborada por un buen conocedor (de dichas circunstancias). Los antiguos relatos de la tradición sinóptica precisamente, carecen de interés por una exposición pormenorizada del ambiente. Por lo demás las reservas de Welhausen sobre este relato siguen valiendo para la tan alabada exactitud de la narración que ahora comentamos.

cisamente al comienzo de sus exposiciones respectivas. En Mt la *enseñanza* va pre-ordenada. Y sólo tras el Sermón de la Montaña da cuenta de milagros. También Lc comienza con un sermón; pero el contenido del mismo no es doctrina, sino una indicación sobre la función del milagro. Y el resultado es la recusación. En seguida liga con milagros y el acaecimiento concreto de la elección, y la primera vocación ocurre por ellos [56].

Algo sobre el universalismo de nuestro pasaje. Lohmeyer (op cit, págs 44s) ha combatido enérgicamente el supuesto de una orientación universalista del dibujo lucano de la actuación de Jesús. De hecho Lc separa el tiempo de la misión a los paganos, del tiempo de Jesús; usa para este fin delimitaciones locales. La misión sólo se hará posible gracias al Espíritu. Pero el presupuesto objetivo—a saber: la idea de elección—desempeña un papel ya en el evangelio; desde luego con un entretejido muy peculiar. Tal idea de elección va expuesta en el hecho de que Jesús no tenía en torno a sí a sus parientes, sino a personas libremente llamadas. Se es partidario de Jesús sólo mediante la vocación y el seguimiento consiguiente. Si la predicación del Bautista había echado por tierra la posibilidad de apoyarse en Abraham, la actuación de Jesús constituye el complemento positivo: se es *sola gratia* "pariente" de Cristo. Lo especial de Lc radica en la expresa acuidad (que llega casi a tomar filos polémicos) y en la relación particularísima que hay entre palabra y obra en el proceso vocacional. Ambos elementos se hallan igualmente inmersos en el concepto lucano de testimonio. Ya que los testigos han de estar allí "desde el principio" (Hech 1, 21s), tienen que ir ligados precisamente los *primeros* hechos de Jesús y las vocaciones respectivas. Resulta ahora claro lo que las gentes de Nazaret—incluidos los parientes—dejaron escapar: *ese comienzo.* Aun cuando vuelvan luego a Jesús, nunca más podrán

[56] Lc 5,1ss; compárase la preferencia lucana de la serie ποιεῖν - διδάσκειν, ἔργον - λόγος, con Mt 4,23; 9,35.

recuperarse de tamaño descuido. Nunca más podrán ser "testigos". Nótese bien: la concepción original de la noción de testigos no tiene esta exclusiva gravedad, sino que designa a los testigos de la Resurrección (como nos lo indican también otros pasajes lucanos). El Resucitado pudo naturalmente aparecerse también a sus parientes. La limitación del concepto a testigos oculares de toda su actuación, es evidentemente polémica y apunta a discordias surgidas en la comunidad primitiva donde se llegó a enunciados como el de Hech 13,31 (¡en un discurso de Pablo!).

No busquemos pues simbológicamente (es decir: Jesús se vuelve hacia los paganos) el sentido de la confrontación Nazaret-Cafarnaum. Desde luego hay ahí también algo de eso, pero el sentido primario de la confrontación antedicha nos lo proporciona el contexto inmediato, y es: Jesús acometerá ahora la reunión de sus discípulos, del círculo que ulteriormente aparecerá designado como "galileos" por antonomasia (o bien: aquellos que "bajaron" con él desde Galilea). Con lo que retomamos el hilo conductor geográfico. Ahora se desvela el sentido de la primera fase de la actuación de Jesús: durante ella se reunirán los ulteriores "testigos". No es casual su designación como "galileos", pues con ello se caracteriza ante todo su posición posterior en Jerusalén [57].

4. *Los comienzos. Cafarnaum* Lc 4,31-44

Registremos en primer término una peculiaridad geográfica. El que Jesús "baje" a Cafarnaum es desde luego un dato

[57] Los galileos permanecieron en Jerusalén precisamente. La concepción de Lohmeyer ha de ser corregida en este punto. El dato "galileos" no alude, al menos en las tradiciones lucanas, a una comunidad de Galilea, sino a la comunidad primigenia en Jerusalén. He aquí el punto central de la ideología en torno a los galileos: se saben conducidos a Jerusalén por Jesús y desde entonces tienen aquella ciudad como sede. Nada sabe Lc de "galileos" en *Galilea*.

topográfico exacto. pero no supone de por sí unos buenos conocimientos geográficos en Lc. Κατά puede proceder de la idea inexacta de que Nazaret se hallaba situada sobre un monte. De suyo no resulta chocante la aclaración más detallada sobre tal dato topográfico, πόλιν τῆς Γαλιλαίας (cfr los datos referentes a Bethsaida y Naín). Pero podemos preguntarnos si esta observación no guardará una intención especial tocante a la confrontación entre ambas ciudades, de acuerdo con el sentido peculiar de la ideología lucana respecto a los galileos. Pero lo más notable es el hecho de que en ningún pasaje de Lc se dice que Cafarnaum sea una ciudad a la orilla del lago. Con todo, tal localización está estrechamente entretejida con ciertas tradiciones. El pescador Simón tiene allí su casa (Lc 4, 38). ¿Se trata de una omisión debida a la casualidad? La ausencia del dato es general. El manuscrito D ha notado su falta y completa el pasaje basándose en Mc. Una ojeada a Lc 5,27 nos muestra que el evangelista es consecuente en su trabajo: anula los datos ofrecidos por Mc πάλιν παρὰ τὴν θάλασσαν y traslada tierra adentro la vocación de Leví. En Lc el lago es una simple frontera y como tal lo trata (Lc 8,22,26,37, 40), aunque surjan por ello algunas discrepancias ya que algunas localizaciones no pueden ser desplazadas del mar (Lc 5, 1-11).

Si no conociésemos el evangelio según Mc tendríamos la impresión de que Cafarnaum se hallaba en el interior de Galilea. ¿Es ésta la idea de Lc; es decir, que Jesús no escoge como centro un lugar de la periferia de aquella comarca?

El v 37 recuerda naturalmente al v 14, pues constituye una primera ampliación de la noticia previa contenida en él [58].

En vista de la supresión de Mc 1,16-20 hubo que variar el v 38 como ya se hizo antes en el v 31 respecto a Mc 1,21 (el singular en vez del plural). Hay que contestar negativamen-

[58] El modo de expresarse encaja muy bien en la concepción que tiene Schlatter de περίχωρος como ámbito. La noticia supondría pues una ampliación a toda Galilea. Pero este solo pasaje no basta para adquirir certeza al respecto.

te a la controvertida cuestión sobre si Lc admite o no un conocimiento anterior entre Jesús y Simón [59]. Y se puede preguntar a la inversa, si no pretenderá Lc motivar mediante este relato de los vv 38s el conocimiento que se trabó entre ellos. A decir verdad en Lc 5,1-11 no se refiere el evangelista a ningún conocimiento de esta clase y, en consecuencia, pasa por alto toda relación entre Simón y Cafarnaum. Por ende Lc 5,1ss hace dudoso que se deba emplear Lc 4,38s en pro de la localización ribereña de la ciudad citada. El v 43 vuelve a conferir carácter de principio a un enunciado marquiano: «δεῖ» ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην. El giro εὐαγγελίζεσθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ es una forma des-escatologizante típicamente lucana de la predicación del Reino; sustitutiva de ἤγγικεν, que es la forma original [60].

El artículo determinado de la frase καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν nos está indicando que con ella se designa el compacto círculo donde Jesús entró en escena. Se señalan así unos límites que no serán traspasados.

El v 44 indica positivamente la comarca; este versículo es de extraordinaria importancia para nuestro planteamiento del problema: ¿actúa Jesús en Galilea, o en Judea? ¿cuáles son los ámbitos aludidos con la una y la otra expresión?

Problema de crítica textual. Como tantas veces sucede, se tiene la impresión de que la decisión crítico-textual surge a posteriori y de diversas maneras, partiendo de la presentación ya existente [61]. Pero de hecho, en el pasaje ahora en estudio,

[59] Naturalmente no debemos andar preguntándonos cómo es que entonces entró precisamente a esa casa. Este es un dato que de hecho queda en el aire. Para la manera lucana de entender las cosas lo significativo es precisamente el haber colocado en otro lugar la vocación, aunque sea a costa de la ilación de los hechos.

[60] Cfr más adelante, a propósito de Lc 10,9. Terminología típica en Lc 9,2,11,60; 16,16; 18,29; 21,31.

[61] Habla Klostermann de una "ampliación intencionada de la actividad de Jesús *a todo el país judío*", y remite a Lc 1,5 y a su presentación del uso lingüístico dado al término "Judea". K. L. Schmidt considera que la delimitación externa no puede ser decisiva, e invoca "la alta crítica textual": Judea quedaría "excluida sencillamente" por el

los testimonios externos apenas pueden servirnos para zanjar el problema [62]. Se puede discutir cuál es la lectura que ofrece pulimentos. Con lo que nos vemos abocados a depender de argumentos objetivos. "Galilea" se acomoda al dibujo trazado por Mc y Mt, pero no al de Lc (incluso si apartamos la vista de este nuestro pasaje, por razones metodológicas) [63]. Así nos lo indican Lc 7,17 y 23,5, que evidencian la lectura "Judea" como originaria para el pasaje ahora en litigio. Desde luego también para Lc rige Galilea como ἀρχή de Jesús (Lc 23,5); pero su actuación en esta comarca no va delimitada propiamente como época. La actividad de Jesús se extiende en seguida —en contraposición con Mc—también a "toda la Judea", y para eso se delimita con más relieve el área habitada por no judíos. Galilea y Judea quedan así claramente diferenciadas como comarcas (en contra de la opinión de Klostermann a propósito de Lc 1,5).

A decir verdad esto parece contradecir la narración del viaje, por cuanto que en ella parece que se acepta un paso de

contexto. De todas formas no hay más remedio que pensar en todo el país judío. Zahn y Wellhausen prefieren "Judea" por ser la lectura más difícil. Hirsch (II pág 10) considera "Judea" una falsa corrección, que consideró equivocadamente que los vv 43s eran "un programa de conjunto para la actividad pública de Jesús". Schlatter, pág 51: "Apoyándose en la nueva fuente, Lc no pensó en que Jesús limitase su actividad a Galilea." También Lohmeyer (pág 42) lee "Judea". No tiene objeto aducir más opiniones. Hemos de buscar una nueva fundamentación.

[62] El Códice D, siempre dado a correcciones, suscita a decir verdad más sospechas que una opinión favorable en principio. Precisamente los datos geográficos refuerzan la sospecha contra lecturas anómalas.

[63] Grant, pág 136: "The real center of Jesus' ministry in Luke is 'Judea', that is, the jewish populated part of Palestine...". Su definición de Judea resulta muy discutible. Constituye un problema la relación existente entre el dato "Judea" y el tema, subrayado, de "el comienzo en Galilea" y la anábasis de los galileos. Es difícil distinguir entre la redacción y las fuentes empleadas, dentro de los pasajes que tratan sobre ello. En cualquier caso la fuente usada aquí habló claramente de "Galilea" nada más. Pero Lucas la modifica al hacer que Jesús predique pronto en Judea. ¿Qué hay entonces del "viaje" a Jerusalen? Esta cuestión se hace más aguda si leemos aquí "Judea". Véase más adelante.

Galilea a Judea y una estancia de Jesús en Samaria. ¿Realmente es así? Ya volveremos sobre esta cuestión [64].

"Galilea" tiene para Lc una importancia significativa básica (cfr en cambio Mt 4,14ss), no como *comarca* sino en atención a los "galileos". La magnitud local verdaderamente importante es más bien *Judea* y en especial Jerusalén que era la sede del Templo [65]. Los manuscritos no captan esta diferenciación sino que la corrigen partiendo de los paralelos (especialmente D; cfr sus variantes a Lc 4,31; 5,14,27).

5. *Los comienzos. La vocación junto al mar* Lc 5,1-11 [66]

El enlace. El tenor literal no exige que Jesús tuviese que conocer de antemano a los discípulos. Esta interpretación incluye reflexiones pragmáticas. La pesca parece más bien un milagro de iniciación.

El estilo de la vocación se distingue marcadamente del usado por Mc: en Lc ocurre a causa de un milagro, mientras que en Mc resulta de la ἐξουσία inherente a las palabras de llamamiento. Allí donde en Mc aparece la imagen de la palabra operante, Lc separa, como dos magnitudes distintas, el he-

[64] Una suposición que habremos de fundar con más pormenor (véase, a propósito de Lc 17,11): no podemos presuponer sin más, en materia de datos topográficos lucanos, nuestros mapas actuales. Lucas no tenía una imagen clara del país. Por una parte se distinguen nítidamente Galilea y Judea; pero por la otra se confunden de manera extraña. ¿Se las imagina Lc como comarcas limítrofes; es decir: de modo que Samaría no está entre ambas, sino junto a ellas? En tal caso ya no resulta difícil acomodar Lc 4,44 con el relato del viaje.

[65] Lohmeyer, op cit, sobre todo págs 41ss.

[66] El problema literario de este pasaje se resuelve en términos generales de manera análoga al de Lc 4,16-30. Con razón puntualiza Bultmann, *Synopt. Trad.*, pág 232, que interviene vigorosamente la maldición. Resulta evidente que Lc 5,1-3 ha sido configurado a tenor de Mc 1,16-20 y 4,1s. No necesitamos ocuparnos de la cuestión histórico-tradicional de si aquí subyace o no originariamente un relato pascual. En cualquier caso Lc no lo ha recibido como tal.

cho eficaz y la palabra del Reino. Si en Mc la vocación aparece al principio como programa escatológico, en Lc tiene que ir preparada por una prueba milagrosa.

En Lc 5,1 tropezamos por vez primera con la designación lucana del "mar de Galilea": λίμνη[67]. Ya dije que Lc refrena la escenografía ribereña[68]. Si en Mc el mar es el centro de la actividad didáctica de Jesús[69], en Lc ésta se desenvuelve ostensiblemente en la playa sólo una vez y desde luego dentro del contexto de una escena epifánica. Además el v 4 separa la susodicha escena manifestativa, de la escena didáctica. En lo que viene a continuación no se vuelve a dar noticias referentes al pueblo[70]. Tanto da que Lc se encontrase ya con esta ampliación de la vocación a la categoría de milagro epifánico, o que fuese obra suya: la elaboración estilística cae en cualquiera de ambos casos dentro de la línea de su pensamiento[71]. El mar aparece siempre en Lc más con carácter de magnitud "teológica" que con el de magnitud geográfica: es el lugar de las epifanías que hacen patente el *poder* de Jesús[72]. Nunca volverá a encontrarse Cristo a la vera del mar de modo ostensible[73]. El mar tiene rasgos inquietantes: se asemeja en Lc a un "mar muerto"[74]; su ribera no es sitio donde Jesús permanezca largamente.

[67] θάλασσα debió parecerle, a él que ve Palestina desde la perspectiva del Mar Mediterráneo, que no era un término apropiado.

[68] Bultmann, *Synop. Trad.*, pág. 389.

[69] Lohmeyer, *Markus*, pág 83. Mc 2,13; 3,7; 4,1s.

[70] Para nosotros resulta irrelevante la historia de la tradición de este pasaje, por ejemplo el que Lc 5,5 presuponga una escena mañanera.

[71] Es difícil de decir por qué creó él este marco precisamente.

[72] Las epifanías—esotéricas también—de la montaña son de distinta especie. No demuestran el poder, sino la comunicación de Jesús con el mundo de arriba. Cfr sobre esto ZThK 49 (1952) 16ss.

[73] Nunca más vuelve a aparecer que vayan otras barcas en compañía de Jesús. Compárese Lc 8,22 con Mc 4,36.

[74] Lo cual no quiere decir naturalmente que Lc localice la escena en *el* Mar Muerto, ni tampoco supone una simbolización total como pretende Bertram (*Le chemin sur les eaux considéré comme motif de salut dans la piété chrétienne primitive*, RHPhR 7 [1927] 516ss).

Una vez más se religa una representación típicamente geográfica con una comprensión objetiva de la figura de Jesús.

El relato de la vocación ha de ser contemplado de manera conjunta con la historia de los sucesos de Nazaret—se liga con ella mediante la narración de lo ocurrido en Cafarnaum—, porque ofrece un complemento positivo de lo ahí expuesto. La postura crítica adoptada por sus compatriotas en Nazaret sirve para dar realce a la exposición de lo que es la única manera idónea de establecer una relación con Jesús: mediante la vocación. Si comparamos ambas escenas volveremos a barruntar una tendencia polémica, reflejo de la rivalidad entre dos grupos: uno constituido en torno a Pedro (y los Zebedeos), y otro en torno a los parientes del Señor.

Para terminar, y con fines aclaratorios, haré un par de acotaciones en contra de la explicación ofrecida por dos autores:

Opina Klostermann que Lc olvida mencionar un regreso de Jesús a Cafarnaum tras Lc 4,44. Pasa por alto este autor que según Lc esta ciudad no es ribereña, y por tanto no se ha de localizar allí la vocación de los discípulos.

K. L. Schmidt (págs 46ss) encuentra en los primeros capítulos el esquema Nazaret-Cafarnaum-Galilea. Por eso Lc pudo hablar del mar aquí por vez primera. Pero esta teoría encierra una petición de principio. ¿Por qué sigue Lc este esquema que él mismo ha creado? Nazaret y Cafarnaum no son categorías equivalentes yuxtapuestas. Cafarnaum y Galilea no están mutuamente desligadas, sino que—como recalcó Lc 4,31—van incluidas la una en la otra. Y además: Jesús no actúa únicamente en Galilea (ni en Mc—según este evangelista va también a Fenicia y a la Decápolis—; ni según Lc, evangelista que incluye también Judea).

6. *La perícopa*
Lc 5,12-26

El v 12, que es redaccional, se apoya en Lc 4,43s. El códice D hace regresar a Jesús (5,14) nuevamente a Cafarnaum, acomodando así la localización de la historia del paralítico con los pasajes paralelos. Pero esto contradice la exposición lucana, que no concibe a Cafarnaum como lugar de permanencia estable; Lc va a dar ahora mismo cuenta del sermón itinerante —en Judea—. Obra consecuentemente: suprime el topónimo Mc 2,1 [75]. Para ello se describe una vez más el radio de actuación: Galilea-Judea-Jerusalén [76]. En la formulación intervienen también motivos estilísticos. Los datos concuerdan desde el punto de vista objetivo, con el programa expuesto en Lc 4,43s [77].

7. *Vocación de Leví*
Lc 5,27-36

Como ya hemos hecho notar Lc traslada la escena lejos de la orilla. Es claro que junto al mar no había normalmente mucho tráfago, por ello tampoco había aduaneros. El pueblo queda suprimido en esta escena [78].

[75] La explicación ofrecida por Wellhausen de que a Lc le es indiferente el itinerario, pasa por alto la consecuencia de la supresión.

[76] D suprime Jerusalén, al parecer por haberse hecho esta reflexión: Jerusalén queda contenida en el dato "Judea".

[77] Galilea-Judea-Jerusalén es una estructura estereotipada de Lc, naturalmente con modificaciones: Lc 6,17; Hech 1,8; 10,39. Presupone en cualquier caso una concepción geográfica determinada, gracias a la cual se hace posible esta combinación; y presupone también una especial concepción de las relaciones entre Jesús y Judea.

[78] El D vuelve aquí a poner las cosas "en orden".

8. *El itinerario de la perícopa* Lc 6,1 - 7,50

Las noticias cronológicas de Lc 6,1 y 6,6 prosiguen con el esquema itinerante. Los próximos datos topográficos aparecerán en Lc 6,12: el monte; y Lc 6,17: la llanura. No tiene sentido andar cavilando sobre la situación exacta de esa llanura en función de esa montaña [79]. La correspondencia con Lc 9,37 haría inútiles tales cábalas.

"La montaña" es ya en Mc lugar de revelación [80]. En Lc aumenta aún más su significación simbólica. No andemos pues dándole vueltas a la localización de "la" montaña. Es un lugar al que no acude "el pueblo", y eso lo liga con el mar. El pueblo se queda atrás cuando Jesús, solo o con los suyos, sube al monte (cfr Lc 9,37 y par.) [81]. El monte queda pues tipificado como lugar de oración y manifestación celestial, y por eso desempeña también en la historia pasionaria un papel especial que Lc no encontró en sus fuentes [82].

Y de ahí que la llanura reciba asimismo un carácter peculiar como lugar de encuentro con el pueblo.

Si el motivo "monte" tenía un modelo en Mc, el motivo "mar" es creación propia de Lc, al parecer formando conscientemente pareja con aquél. Tanto en el uno como en el otro

[79] Schmidt (pág 112), Hirsch (II, pág 45) piensan en la falda de una montaña. Si reflexionamos sobre ello, por lo menos habremos de tomar en su valor real el aoristo. El alejamiento respecto al pueblo quedó recalcado con suficiente claridad en Lc 6,12.

[80] Lohmeyer a propósito de Mc 3,13.

[81] Lohmeyer, op cit, se pregunta por la relación tipológica con el acontecimiento sinaítico. A propósito de la historia de la tradición del tema de la montaña como tal: Riesenfeld, especialmente págs 217ss, 243, 293. Sobre la correspondencia entre montaña y mar, cfr la existente entre las dos escenas de llamamiento. ¿Hay correspondencia por parte de la ideología lucana sobre el mar y la montaña, con una ideología en Q sobre el desierto?

[82] Lc 6,12; 9,28ss; el Monte de los Olivos. Naturalmente no hay que ver un misterio tras cada vez que figura ὄρος.

Jesús está solo, en intimidad máxima. Tanto en el uno como en el otro entran en juego epifanías, aunque de diversa especie. La montaña se yergue hacia los cielos, el mar toca los abismos (Lc 8,26ss y especialmente 31ss). En especial mediante esta correspondencia, este emparejamiento, es como se describe nuevamente la montaña. Sobre ella bajan los mensajeros divinos y a ella sube Jesús para manifestarse esotéricamente a los suyos [83].

El tema marítimo vuelve a entrar en juego, aunque indirectamente, pues Lc sustituye la playa de Mc 3,7 por una llanura. ¿Por qué ha permutado las escenas Lc 6,12ss y 6,17ss? Seguro que por razones de composición, a fin de preparar el escenario del sermón [84].

En la nueva descripción del círculo de su actividad (no del de su propia entrada en escena) se ha suprimido respecto a Mc la mención "Galilea". La enumeración que se hace de las comarcas parece tener conexiones con una imagen de la expansión de las comunidades cristianas en época posterior. Cabe sospechar que el haber silenciado Galilea tiene que ver con que los Hechos tampoco la citan [85]. También Idumea parece quedar fuera del horizonte lucano. Y finalmente, Perea falta

[83] La expresión τὸ ὄρος en Mc: 3,13; 6.46. Lohmeyer, a propósito de Mc 3,13: la tipología sinaítica al menos se trasluce. Podemos preguntarnos si no existe también una relación con el monte donde se asentaba el Templo. Ἀναβαίνειν es un término técnico. Cfr Bauer, sub voce, y Schneider en el ThWbNT I págs 516ss.

[84] ¿Entra también en juego la concepción del milagro como prueba? Cfr el curso seguido desde el v 17 al v 20. Merced a la permutación, la escena vv 17-19 se convierte también en programa de la actuación de los apóstoles. H. Schürmann, ZkTh 75 (1953) 339, nota 9, opina que no se trata de una "permutación" sino de una "añadidura". Lucas habría suprimido la perícopa Mc 3,7-35 por inclinarse en contra de los duplicados; pero luego añadió dos de sus fragmentos (Mc 3,7-11a y 7,31-35). De ser así, tampoco cambiaría mi juicio sobre este asunto; creo de todas formas que la hipótesis de Schürmann complica las cosas innecesariamente

[85] Lohmeyer, *Galiläa*, págs 51s. Pero, inversamente, la descripción de Samaría en Hechos como campo de la actividad misionera, muestra que según la concepción lucana este país no fue incluido dentro de la actividad de Jesús. Aquí Lohmeyer adolece de inconsecuencia.

siempre de la obra de Lc. En cambio παράλιος aparece también en los Hechos como ámbito de las comunidades cristianas, siendo interesante que no se diga nada sobre una misión de la comunidad primitiva allá. Esas comunidades parecen remitidas a la actividad del propio Jesús. Tanto más nos llama pues la atención lo consecuente que es Lc al no hacer que Jesús se adentre personalmente por aquellos territorios. Por lo demás parece que el territorio en cuestión es visto una vez más con perspectiva ultramarina.

La relación objetiva de la redacción lucana y sus modelos marquianos ha sido acertadamente descrita por Lohmeyer *(Galiläa,* pág 42): "La descripción de Mc 3,7-9 ha sido despojada de su significado escatológico oculto; faltan los topónimos Galilea y Perea, importantísimos para Mc..."

En la actual serie impera el esquema "epifanía-publicidad". La composición ha sido elaborada partiendo de Mc y de materiales Q. La epifanía ha recibido un doble aspecto: tiene un significado esotérico y otro público. Lo que se corresponde con el doble carácter del concepto lucano de Iglesia (con celebración esotérica y predicación pública) y el doble aspecto del Kyrios como Señor de la comunidad y Señor del mundo.

Nada nuevo nos ofrecen los datos Lc 7,1 y 7,11. En Lc 7,17 vuelve a aparecer Judea. Es ocioso meterse en cavilaciones sobre la exacta delimitación del περίχωρος de Naín. Una vez más no se alude al radio de aparición en escena de Jesús, sino al de la φήμη y, naturalmente, eso no es ninguna "circunscripción" estrictamente delimitada [86].

[86] El topónimo "Naín" queda fijado en el fragmento tradicional; K. L. Schmidt, pág 115. Las objeciones en contra de tal opinión no son convincentes. Cfr también G. Schille, ZDPV 73 (1957) 136.

Schlatter se interroga a propósito de περίχωρος. Una pregunta que para él está plena de sentido ya que atribuye el dato al "nuevo narrador", experto en materia geográfica. Pero la palabra περίχωρος no figura en absoluto dentro del elenco léxico específicamente lucano sino que procede de Marcos (Mc 1,28; cfr Lc 4,37); Lucas lo ha aceptado y hace de él un empleo que rebasa el de sus antecedentes: Lc 4,14; 8,37. El único pasaje donde aparece relacionado con el elenco específico de Lu-

9. *La perícopa* Lc 8,1 - 9,9

Versículos 1-3

Considera Klostermann la incisión de Lc 8,1, "caracterizada con más vigor que en Lc 9,51, versículo éste donde se produce la virada hacia Jerusalén". Una puntualización que, de ser correcta, tendría consecuencias decisivas para la manera de juzgar el conjunto redaccional del Libro. De hecho podemos comprobar que, como hace notar expresamente el autor, Jesús caminaba incesantemente ya antes de Lc 9,51. Por lo demás un verdadero cambio de lugar después de 9,51 es propiamente hablando menos perceptible que en otras ocasiones anteriores.

Pero a pesar de ello: en la antedicha manifestación de Klostermann (entre otros) se ha pasado por alto un elemento expositivo central en Lc. La "itineración" de la parte primera del evangelio es cualitativamente distinta del "viaje" de la parte segunda. La "itineración" es un verdadero cambio de lugar, mientras que el "viaje" sirve ante todo a otros fines: exponer un estadio concreto de la evolución cristológica. Por muy extraño que pueda parecer a primera vista: ahí los cambios de localidad no son de suyo constitutivos. Más adelante fundamentaré esta tesis. Notemos por ahora simplemente que Lc 8,1 no debe ser considerado como comienzo de la vida andariega de Jesús. Hacía mucho que era un caminante. Y la entrada en escena de las mujeres galileas adjudica el fragmento a la *primera* época de su vida andante. Naturalmente la mención de

cas es precisamente Lc 7,17, que es una observación redaccional típicamente suya. No se trata aquí de una localización exacta de Naín—esto es absolutamente imposible—; además, la observación no se refiere al lugar del acontecimiento, sino a su repercusión. A propósito de la técnica redaccional: tras un bloque procedente de Mc sigue con Lc 6,20 un bloque procedente de Q. El elenco específicamente lucano ha sido insertado claramente como complemento. La situación del relato de la resurrección viene motivada por Lc 7,22. La teoría del Protolucas nos plantea nuevas dificultades.

estas mujeres apunta con antelación hacia la historia pasionaria. Pero no es eso todo: tienen también una función como "testigos originarios de Galilea", análoga a la de los discípulos (no debemos constreñir el círculo de los testigos a los "apóstoles" en el sentido de Lc 6,13; así nos lo está indicando Hech 1,22), como se deduce del papel que posteriormente desempeñaron. Por ello tuvieron que hallarse presentes ya en la primera época. La misión de los Doce en Lc 9,1ss apunta en la misma dirección: pertenece a la parte primera, mientras que la misión de los setenta discípulos pertenece a la segunda. No es menester que la expresión ἐν τῷ καθεξῆς invocada por Klostermann, marque una nueva fase de la entrada en escena de Jesús, sino que puede ser una mera ligazón como se nos indica en Lc 7,11 (Bultmann, *Synopt. Tradition,* pág 386).

El tema de las mujeres galileas tiene que ver naturalmente con Mc 15,40. La variación en los nombres indica una tradición lateral, pero no necesariamente una "fuente" en sentido específico. Mas ¿por qué precisamente en este pasaje donde se vuelve a los materiales marquianos? ¿Por qué ha quitado Lc de su sitio el relato de Mc sobre los parientes de Jesús y lo ha intercalado en otro lugar?

La colocación concreta dentro de la disposición general, atribuye un especial significado a esta pequeña perícopa. Surge aquí tanto la ideología positiva sobre los galileos, como la ideología polémica sobre los parientes; y desde luego no sólo como tema perteneciente a las fuentes, sino también como elaboración personal de Lc. En la anábasis de Jesús toman parte mujeres también. Más tarde fueron testigos de la crucifixión y de la resurrección. Por eso tienen que ser nombradas—y lo hace aquí [87]—ya en Galilea, como personas frecuentadoras de los círculos próximos a Jesús. Así como Lc, con su estricta concepción de las nociones de testigo y de apóstol (la ceñida de-

[87] Naturalmente se proyectan retrospectivamente rasgos de la comunidad primitiva. Así como los seguidores masculinos reciben el modelado estilístico de apóstoles, los femeninos reciben el de diaconisas (Lc 8,3).

finición de Lc 6,13 será desarrollada efectivamente en Hech), contrarresta la concurrencia de los hermanos de Jesús, vemos que contrarresta también en lo posible la de María al poner de relieve a las otras mujeres. Las galileas y María parecen referirse mutuamente, de una manera análoga a como lo están los Doce y los hermanos del Señor [88].

La perícopa Lc 8,4-18

Nuevo desplazamiento escénico lejos del mar. Como se hizo notar oportunamente, nuestro autor pudo haber utilizado Mc 4,1 para la composición de Lc 5,1-11; por eso no repite aquí el escenario.

Lc 8,19-21

Ya he dicho que la perícopa ha sido sacada de su contexto marquiano. ¿Pero por qué la intercaló Lc precisamente aquí; es decir: tras la mención de las galileas y tras Lc 8,9s, pasaje donde por vez primera se describe temáticamente la importancia de los discípulos y Jesús expresa la preferencia de éstos respecto a los μυστήρια (en plural) del Reino de Dios? Ante todo: esta escena ilustra el v 18. Simplemente su colocación nos indica ya que los parientes quedan excluidos de funciones básicas en la vida de Jesús y con ello de funciones básicas en la vida de la Iglesia. Y esto se recalca aún más al adjuntar una epifanía ante los discípulos: en ella suceden cosas que los pa-

[88] Aspectos literarios: al llegar a Mc 3,20, Lucas abandona el esquema marquiano. Podemos percibir dos motivos de esta modificación realizada por Lc (que rebasan lo puramente literario): uno de ellos, mencionado ya, es que Lc tiene su propia opinión sobre los parientes (véase lo dicho a propósito de Lc 8,19ss); el otro, es su peculiar visión de Jerusalén. Aquí se acusa una actividad redaccional específicamente lucana de considerable cuantía.

En la supresión de Mc 3,20 se pone de manifiesto que para Lc, Jerusalén además de ser la sede de las potencias enemigas, constituye también la meta futura de Jesús y la de la Iglesia.

rientes ni imaginan y que hubieran sin embargo conocido de haber querido efectivamente poder actuar como testigos [89].

En definitiva los parientes no querían quitar a Jesús de su actividad; querían "verlo" y hacerlo actual en Nazaret. "Ver" quiere decir: deseaban ver milagros; así se deduce nítidamente del episodio referente a Herodes, que seguirá en breve. Pero, no hay milagros por exigencia—así lo pone en claro Lc repetidas veces—, sino únicamente como regalo libérrimo. Y esto se corresponde con la manera como se llega a ser "pariente": por libre elección [90].

10. *El mar*
Lc 8,22-39

Los materiales siguientes proceden de Mc. Y Lc no ha necesitado cambiar en ellos muchas cosas. En los relatos precedentes el mar había desaparecido del centro del campo de la actividad jesuánica, por ello la escenificación recibe en Lc eo ipso un carácter distinto al que tenía en Mc: se convierte en escenario fronterizo, al borde de la soledad. Lucas no dice que el pueblo sea dejado aparte, pues eso parece natural y lógico en zona marítima. Tacha sencillamente la alusión a que le acompañen otras barcas. El mar es el ámbito de las epifanías del poder. Se realzan los rasgos inquietantes; Holzmann y Loisy pueden tener razón al comentar este pasaje: la tormenta se yergue como demonio en su elemento [91]. Pero los discípulos

[89] Joachim Jeremias, NTSt 4 (1958) 115s, ofrece una explicación de la transposición de este pasaje "para reparar una falta" (cfr pág 73 nota 84).

[90] Klostermann opina que Lc procura tratar bien a los parientes. El contexto y la formulación contradicen tal hipótesis. Además quedan reducidos a un "grupo", contrariamente a Mc 6,3. Miramientos para con ellos se pueden ver más bien en la historia de Nazaret. Con todo, esta cuestión está ligada con el problema literario en torno a los materiales utilizados por Lc.

[91] Sobre la *katabasis,* cfr Lc 9,54; Hech 11,5; 14,11 y el sentido técnico de ἀναβαίνειν.

son tratados con mejores modos—difiriendo de Mc—. El v 25 presupone en ellos la fe.

Los vv 28ss continúan con el tema: sigue la epifanía del poder sobre las potencias "del otro lado", de "frente a Galilea". Esta es la única vez que Jesús rebasa las fronteras del territorio judaico y del mar. La observación ἥτις ἐστίν ἀντιπέρατῆς Γαλιλαίας nos indica que se trata de una excepción; tenemos aquí el trasunto lucano del papel desempeñado en Mc por Perea y la Decápolis [92]. Esta exacta puntualización nos indica que lo que sigue, "cae fuera del marco habitual". Si Lc a pesar de todo no ha tachado nada, es que esta katábasis a "tierras lejanas"—sentimos la tentación de denominarla así—posee claramente un sentido especial. ¿Cuál? Entre otros el de una ejemplar demostración de poder fuera del ámbito judaico; y eso tiene básica importancia para la misión [93].

Las características del mar han sido agudizadas respecto a Mc mediante la indicación del v 31. Es claro que los demonios caen donde no querían caer: en el "abismo". ¿Es el mar propiamente su patria, el lugar de donde procedían?

᾿Απεπνίγη se refiere a la piara, no a los demonios; éstos no son todavía *aniquilados,* sino expulsados, enviados fuera del mundo a su lugar de origen. Veamos los restantes datos topográficos del fragmento: en v 37 volvemos a encontrar περίχωρος; en v 39 falta la Decápolis. Ha sido tachada consecuentemente por Lc, igual que todo lo que está allende el mar y el Jordán [94].

De la perícopa Lc 8,40-56 solamente merece la pena que mencionemos el v 40, donde se pone de manifiesto que el pueblo había sido dejado aparte.

[92] No es esencial para nosotros el problema de crítica textual tocante al topónimo. Lo que importa es la circunstancia de radicar "al otro lado de".

[93] Es típico el tema de la recusación, que aparece también en Lc 4,16ss y 9,51ss. En cualquier caso Jesús no volvió a pisar aquel lugar. ¿Subyacen aquí diferencias en el seno de la Iglesia referentes a la Transjordania?

[94] La pretensión de Hirsch (I pág 40) de explicar ὅλην τὴν πόλιν como un modo de escribir Δεκάπολιν pasa por alto que la Decápolis falta siempre.

Por lo demás la palabra "Galilea" desaparece desde Lc 8,26 hasta Lc 17,11. En el capítulo 9 aparece en cambio el motivo "viaje". Sobre la cuestión de que en el "viaje" también figure Galilea al menos como escenario parcial, véase más adelante.

11. *Misión de los discípulos*
Lc 9,1-6

Por sus fines y su manera, esta misión es distinta de la segunda; cfr Lc 10,1. No pertenece al "viaje". ¿Es intencionado el que los Doce no sean enviados por parejas? ¿Constituye una excepción respecto a la regla, general en la cristiandad primitiva?

La instrucción de los vv 3-5 sirve, en el sentir lucano, para describir el tiempo de Jesús como época de salvaguarda y preservación: así será interpretada expresamente en Lc 22,35s.

Nada especial puede relatarse sobre Jesús durante el lapso transcurrido entre la misión y el regreso de los discípulos, pues de no ser así surgiría una laguna en la testificación, ya que los discípulos no estaban presentes. Por último cabe preguntar si la misión de los setenta discípulos durante el viaje quiere decir que los Doce permanecieron con él durante ese tiempo (porque tenían que "subir con él", Hech 13,31; cfr Lc 10,1: ἑτέρους).

12. *La escena de Herodes*
Lc 9,7-9

Fragmento que apunta a la historia pasionaria (Lc 23,6-16). Aunque la referencia más clara no aparecerá hasta Lc 13,31-33. Por muy oscuro que sea aquí el sentido, queda claro que aún hay que poner y escalonar un lapso intermedio entre el ahora y la Pasión.

Ya conocemos la expresión ἐζήτει ἰδεῖν. También ella prepa-

ra para la Pasión: Lc 23,8. Pone sesgos psicológicos en la figura de Herodes: no es que se vea asaltado por miedos escatológicos, sino que simplemente le molesta la opinión de la gente. No siente apuros de conciencia a causa de Juan. Y su modo de argumentar, tan racionalista, está muy lejos del papel que hubo de representar según Mc, en el cual el papel desempeñado por Herodes viene determinado por el acontecimiento salvífico.

Se suprime toda idea referente a la calidad de Precursor y a las figuras del pasado que vuelven [95].

El motivo de que Herodes quiera "ver" a Jesús es pues pragmático: Lucas lo utiliza con miras al papel que posteriormente desempeñará Herodes, quien participa además en la marcha de Jesús fuera de Galilea y en la Pasión, según le correspondía en cada caso. De modo que aparece en todas las tres partes del evangelio, en escenas bien significativas [96].

13. *La multiplicación junto a Betsaida* [97]

Con frecuencia ha suscitado extrañeza [98] el notable pasaje del v 10b—Jesús se retira a una ciudad—, y asimismo que no se hable de una travesía. Una vez más desaparece toda vincu-

[95] No se puede objetar con que sean palabras de Herodes; éste entendió mal—naturalmente—la relación entre el Bautista y Jesús. Por ello no se puede aducir el pasaje para valorar la opinión de Lc. Sin duda Lc quiere caracterizar aquí a Herodes también. Y asimismo sugiere que Herodes tenía aquí un punto de razón; cfr Lc 9,18ss, donde encontramos un comentario a nuestro pasaje. Todo lo que sea andar hablando sobre Jesús en este sentido, y ante todo cualquier configuración tipológica apoyada en Elías, debe ser rechazada.

[96] Naturalmente no cabe preguntar hasta qué grado la imagen de Herodes es exacta desde el punto de vista histórico.

[97] Me limito a mencionar la cuestión sobre los posibles vestigios de la tradición Q. Podemos pasar por alto su detenido estudio. Sobre la geografía cfr C. C. McCown, JPOS 10 (1930) 32ss.

[98] D corrige por lo menos un aspecto local, es claro que apoyándose en Lc 9,12, según el cual no había ninguna "ciudad" cercana. Más sólido es el codex Sinaiticus, que escribe: τόπον ἔρημον.

lación con el mar. En cambio—contrastando con Mc—entra en escena Betsaida (una vez más: no se haga constar, basándose en el mapa, que Betsaida es ciudad ribereña; el texto no alude a eso para nada). Y aquí entra en juego la hipótesis, ingeniosamente fundada por Streeter, de que dicha localización ha de ser explicada mediante la conocida gran omisión lucana respecto a Mc, que viene a continuación. En seguida pasaremos a ocuparnos de este problema en sí mismo. Por ahora tomemos sólo lo que a nuestro pasaje interesa. Al aceptar Streeter (páginas 176ss) y otros, la existencia de una fuente constituida por un texto defectuoso de Mc y pretender explicar así la diferencia entre Mc y Lc, pasa por alto el que en cualquier caso ciertos elementos de esta otra localización según Lc no son aspectos aislados sino típicos: el papel desempeñado por el mar que se opone a la colocación de una escena donde intervengan muchedumbres, la continua supresión de la Decápolis, el circunscribir la actividad de Jesús dentro del territorio aquende el mar [99].

14. *La gran omisión*

Es sabido que Lc omitió la perícopa Mc 6,45 - 8,27. Trataré ahora del juicio que merece esta "omisión", pues es esencial para el problema que nos ocupa. Las explicaciones dadas parecen dividirse en dos grupos principales (que recorren todas las posiciones de los especialistas en crítica literaria).

a) Lucas no conoció en absoluto la perícopa marquiana. Se ofrecen a su vez dos explicaciones. Una: disponía de un Mc primitivo más breve (así por ejemplo, B. Busmann). Otra:

[99] Además de Lohmeyer ha subrayado esto vigorosamente también Taylor (*Behind*, pág 91); cfr Grant, págs 125-147.

dispónía de un Mc defectuoso, que adolecía de una laguna (Streeter, Hirsch)[100].

b) La omisión es intencionada (así Taylor—que en esto no sigue a Streeter—, y Schlatter).

Tomaremos ante todo como arquetípicas las explicaciones aducidas por Streeter de una parte, y Taylor de la otra.

Dice Streeter[101]: inicialmente la amplitud de la laguna se reducía a Mc 6,53 - 8,21. Pues en Mc 6,45 los discípulos son enviados a Betsaida; en Mc 6,51 marcha Jesús a su encuentro sobre el mar; en Mc 8,22 llegan a Betsaida. Estos son datos que Lc ha tenido en cuenta[102]. Rechaza la tesis de una omisión intencionada porque: no cabe encontrar razones que hablen en favor de ella y, además, una omisión semejante estaría en contradicción con el modo como Lc utiliza las fuentes en otros pasajes; Lc tiene buen cuidado en no omitir pasajes de Mc más que cuando posee la correspondiente variante (en forma prelucana).

Streeter es asimismo contrario a la teoría de un Mc primitivo—a saber: la perícopa en cuestión faltaba de la redacción marquiana breve primitiva de la que (según esta hipótesis) dispuso Lc—, porque el estilo de la perícopa es marquiano y además Mt la presupone[103].

[100] Sorprende esta explicación en Hirsch. Hubiéramos esperado de él mas bien una explicación de tipo crítico-literario, sobre todo dado que mantiene la hipótesis de un Marcos primigenio y se aplica al estudio detallado del problema literario, tan particular, de Mc 6,45 - 8,27.

[101] Págs 176ss. En contraposición con Hirsch combina Streeter su argumentación con una recusación de la teoría del Marcos primigenio.

[102] De otro modo la escenografía de Lc 9,18 y el citar a Betsaida resultaría incomprensible. De hecho hay que explicar el que Lc recoja los topónimos pero no el mar. ¿Está basado este detalle, como opina Streeter, en la pura casualidad de que Lc simplemente no leyó nada que se refiriese al mar? En tal caso tendríamos que poder determinar con toda exactitud la cuantía de la mutilación que presenta el texto. Precisamente esto es lo que intenta Streeter... y no podemos menos de preguntarnos hasta qué punto se han confundido en él las suposiciones y las pruebas.

[103] Invoca aquí Hirsch su tesis de que Mt tuvo ante sí una redacción marquiana totalmente distinta a la que tuvo Lc.

Y he aquí la explicación que ofrece Streeter: el ejemplar de Mc de que dispuso Lc era defectuoso; defecto que resulta plausible si se tiene en cuenta la pérdida del final de Mc [104].

Streeter concede gran valor a que se argumente no en línea de principio general, sino en línea de observación. ¿Qué nos propone?

Hay que explicar:

a) la localización de la multiplicación en Betsaida,

b) la omisión de Cesarea de Filipo,

c) que Jesús reza solo, Lc 9,18; ¿cuál es la lectura correcta de este versículo 9,18? Según Streeter συνήντησαν. En caso de que ésta sea la exacta ¿cómo averiguó Lc este dato?

Todo se explica según Streeter si la fuente usada por Lc llegaba hasta αὐτὸς μόνος (Mc 6,47) para recomenzar καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα (en Mc 8,27). Lucas construyó con estos fragmentos un conjunto muy razonable:

a) Deduce del texto mutilado la cercanía de Betsadia, "so that the disciples would be able to land and come back to meet our Lord by road, after he had dismissed the multitude" [105]. Y es muy natural que ponga el nombre de la localidad ya al comienzo mismo del relato de la multiplicación.

b) También queda explicada así con soltura la ausencia de Cesarea de Filipo. No bastaría una explicación basada en

Bussmann *(Synopt. Studien,* Cuaderno 1° págs 50ss) rechaza la hipótesis de una casualidad; tampoco—sigue diciendo Bussmann—se le puede atribuir a Lc una supresión intencional por miedo a introducir duplicados, pues ningún evangelista tiene tantos como él. Esta comprobación hecha por Bussmann sobre los duplicados lucanos produjo bastante sensación. Pero a decir verdad no pudo probar ningún duplicado *narrativo.* Los relatos dobles—dos resurrecciones, etc—no son precisamente "duplicados". Cfr H. Schürmann, *Die Dublettenvermeidung im Lk-Ev,* ZkTh 76 (1954) 83ss.

[104] Con sus argumentos no se ha alcanzado ninguna decisión. La crítica literaria entiende que puede seguir invocando la teoría del Marcos primigenio.

[105] Pág 176.

mdiferencia geográfica, pues éste sería el único pasaje que serviría de argumento para aceptar tal indiferencia en Lc.

c) De haber dispuesto Lc de un texto marquiano defectuoso, no se pondría en consciente divergencia de opiniones respecto a Mc, al ofrecer el dato de la soledad de Jesús en oración. Esto es muy importante para el juicio que nos merezca su relación con Mc.

No podemos menos de estar de acuerdo con Streeter en la actitud de reserva que toma frente a hipótesis basadas en supuestas consideraciones de orden pragmático por parte de Lc. Pero hay un hecho que habla contra su intento de solución: el cuadro local—que es manifiesto—coincide notablemente con otros datos [106]. Con lo cual los argumentos de Taylor ganan importancia [107]: Mc 6,45-52 sería un duplicado de otra historia; Genesaret sería para Lc un lago, no una comarca terrestre. Respecto a Mc 7,31 se puntualiza que según Lc, evangelista al que le resulta inconcebible todo el viaje por tierras extranjeras, Jesús no pudo actuar ni en Fenicia ni en la Decápolis. Opina Taylor que lo que condujo a la omisión ahora en estudio no es tanto el contenido sino el marco del pasaje. También serían duplicados los pasajes Mc 8,1ss y 8,22. "It may be significant that the only indications in Mk wich point to any place

[106] No se puede objetar que todo ello depende precisamente de esta laguna: a causa de ella Lc habría conseguido muy pocos datos sobre una actividad de Jesús en lugares fuera del país. De hecho tuvo datos suficientes sobre su actividad en la zona marítima, y también sobre la Decápolis, etc. y los refrenó. Contra Streeter, que se ve precisado a acercar estrechamente la multiplicación y la confesión de Pedro, habla el hecho de que Lc tiene buen cuidado en localizar en lugares distintos la epifanía ante los discípulos y la epifanía ante el pueblo, por distinguirse entre sí cualitativamente. Dicho con claridad mayor: las epifanías tienen en Lc un doble aspecto: esotérico y público. Cfr Lc 5,1ss: pesca - curación; Lc 6,12ss: montaña - llanura; Lc 8,22ss y 8,40 (!): envío - multiplicación; transfiguración y Lc 9,37 (!). No explica Streeter la supresión de Mc 6,31, que sin embargo se liga estrechamente con la valoración de lo local; tenemos aquí un tema rotundamente lucano. Cfr C. C. McCown, JBL 57 (1938) 55.

[107] *Behind the Third Gospel,* especialmente pág 91.

or district outside Galilee are in Lk omitted"; falta Cesarea de Filipo y con ella la localización del monte de la transfiguración; Mc 9,30 no tiene correspondiente. "The consequence is that in Lk Section C [108] is a galilean section throughout." "It appears, then, that the omission of Mk 6,45 - 8,26 and the treatment wich St. Luke has accorded to Mk 8,27 - 9,40 in Section C, stand upon the same plane in respect of the movements of Jesus" [109].

Es muy atendible la alusión que hace Taylor al marco del pasaje y a la coincidencia con las restantes partes del evangelio [110]. Pero cabe decir aún más cosas. Para Lc es esencial la estrecha vinculación objetiva: multiplicación-confesión-transfiguración. Dado el esquema geográfico lucano, no hay lugar para un viaje como el descrito por Mc en la primera etapa de la actividad de Jesús—y tampoco en la siguiente—. Claro que Lc conoció Fenicia como territorio con comunidades cristianas, así nos lo dicen los Hechos (y lo presupone Lc 6,17); pero según él, el propio Jesús no entra en esas tierras.

¿Es consciente Lc de que con la localización de una epifanía en Betsaida, pone el fundamento de la lamentación sobre esta ciudad (Lc 10,13)? ¿Sabe que Betsaida quedaba fuera de la jurisdicción de Herodes? No se habla en este pasaje de una retirada de Jesús ante Herodes, pues aparece expresamente en otra perícopa. Pero se podría al menos haber aludido a un esquivar su intento de ver milagros.

[108] Una caracterización de Taylor para esta perícopa lucana, que es resultado de su teoría del Protolucas.

[109] Todas las citas en op cit, pág 91

[110] Verdad es que la teoría del Protolucas resulta dudosa por los propios argumentos de Taylor. En el bloque C se presupone el material marquiano para la inserción de los restantes fragmentos. Si esto se halla relacionado con la omisión, entonces Lc tuvo presente a Mc desde el comienzo.

15. *Confesión de Pedro y anuncio de la Pasión* Lc 9,18-27

En caso de que Lc conociese el fragmento de Mc que se ha saltado, Cesarea de Filipo habría sido sustituida de modo intencionado por Betsaida. Pero el juicio que esta teoría nos merezca depende del que tengamos sobre la omisión misma. Partimos pues de lo que se pueda puntualizar independientemente de dicho juicio. En cualquier caso multiplicación, confesión, anuncio pasionario y transfiguración forman un complejo cerrado y armónico, al que Lc confiere una función descollante dentro de la estructura general. El acercamiento geográfico de estos relatos—sea su causa la que se quiera—arroja como resultado un complejo temático constituido por enunciados cristológicos, que Lc sintoniza entre sí mediante cambios respecto a las fuentes y variaciones en los temas marquianos. Por ejemplo, remodela estilísticamente el misterio mesiánico de Mc dándole el carácter de una mala comprensión de lo pasionario.

Falta Mc 8,32. Y eso hace que el acento recaiga con más fuerza sobre lo que a Lc interesa: por un lado habla a los discípulos, y luego a todos, Lc 9,23 (cfr la forma dada por Mc). La presencia del pueblo procede en Lc de la escena de la multiplicación todavía. Y así las palabras contenidas en los vv 23ss se convierten en una contraimagen realzada de la "gloria" que se manifestó en aquel milagro; se nos indica así cuál es la recta comprensión del mismo. En Mc el distingo léxico discípulos - pueblo está determinado por la teoría del misterio, que para Lc no existe bajo esa forma. Veamos cómo ha sido remodelado Mc. Tanto en uno como en otro evangelista se expone el mismo tema; la diferencia está en *cómo* se dice según sea el auditorio. Cfr la vigorización con fines de contraste, que presenta el v 18. La prohibición de publicar lo que les había dicho, la funda Lc en 9,22, exponiéndoles la necesidad de padecer (mientras que para Mc hay un misterio *fundamental*); es igual

forma que la del motivo para guardar silencio, que aparecerá en Lc 9,36 y posteriormente en la consciente omisión de milagros durante la etapa en Jerusalén. Se suprimen las protestas de Pedro [111]; y surge en cambio otro tema: el misterio pasionario, precisamente. Los discípulos no protestan contra el camino planteado por Jesús, pues no lo comprenden en absoluto (Lc 9,45 y 18,34). Esta idea es una aportación lucana al texto. No es concebible desde el punto de vista psicológico, cómo es que los discípulos no pudieron comprender unas manifestaciones tan claras como aquéllas [112].

La abreviación de Mc 9,1 está relacionada con el concepto lucano de Reino; del acontecimiento de la *venida* se pasa en Lc a la *condición* que caracteriza a ese Reino. Lucas sabe que ninguno de la generación de Jesús ha vivido la parusía, pero les es dado ver el Reino. Esta presentación del Reino coincide con la expresada en Lc 17,21 (y también con la de Lc 22,15ss; compárese asimismo Lc 22,69 con Mc 14,62).

16. *La Transfiguración*
Lc 9,28-36

Estamos ante la clásica escenografía evangélica de montaña [113]. Una vez más Cristo se ha separado del pueblo: vv 28 y 37 [114]. Aquí, como en otros pasajes, no cabe elucidar nada

[111] Cfr pág 50 nota 34; el pasaje Lc 22,31s es parejo. En él Pedro aparece entonces pasivamente como el tentado y el que se ha de convertir. Tentación que sólo puede tener lugar si Satán ha regresado ya; cfr págs 277s.

[112] Es evidente que se subraya que no han entendido. Desde luego Lc pudo apoyarse en Mc 9,32; pero lo recalca y lo repite.

[113] Podemos pasar por alto el problema sobre las fuentes y el tocante a la historia de la tradición (¿originariamente una historia pascual? Bultmann, *Synop. Trad.*, pág 278). Asimismo, tampoco aporta nada a nuestros fines la investigación hecha por Riesenfeld sobre el "myth pattern". Nosotros nos preguntamos por el trabajo redacional de Lc.

[114] En ese pasaje Lc ha introducido la expresión τὸ ὄρος (para decir ὄρος ὑψηλόν).

acerca de la situación de "la" montaña. Cualquier intento de identificación geográfica de la misma carece de sentido; Lc no tiene ninguna en perspectiva, ni se ha ocupado de ninguna en concreto [115]. Lo esencial para él es la calidad de la montaña en general, como sede de epifanías.

Es claro que ha reflexionado sobre las dificultades que presenta la forma marquiana, mas tampoco él ha logrado una concatenación plausible [116]. Con todo pone la historia al servicio de su peculiar manera de ver las cosas.

El fin de la manifestación celestial será el enunciado pasionario; con ello se demuestra que la Pasión corresponde a una decisión divina. Cosa importantísima para el tipo lucano de kerygma [117]. Desde luego topamos en seguida con la dificultad que ofrece el bosquejo lucano: por una parte se le manifiesta a Jesús el padecer como cosa nueva, y por otra el propio Jesús había hablado ya sobre ello. Imposible solucionar el problema por el camino de la crítica literaria, ya que es claro que tal dificultad ha sido creada por el mismo Lc. Nace del hecho de atenerse por un lado a la serie marquiana, y por otro de la referencia que él establece entre esta escena y la Pasión. Si tomamos en serio el contexto—y así ha de ser tratándose de Lc—, esta historia proporciona la confirmación celestial de la profecía pasionaria de Jesús.

Está relacionada con la historia del bautismo. La una inaugura los tiempos de la consciencia *mesiánica* de Jesús; y esta otra inaugura una fase nueva: la de su consciencia *pasionaria*. La transfiguración constituye en Lc una nueva y real-

[115] No se emplean los ocho días con fines de localización. Pues no indican alejamiento de la montaña. En absoluto.

[116] Véase el comentario al respecto.

[117] Piénsese en el significado de la Pasión dentro de la fórmula de la fe que figura en Hechos, en el esfuerzo por demostrar la "necesidad" de la misma, y también en el papel desempeñado por la palabra δε en este contexto lucano, Lc 24 (!). Para el análisis de la vinculación entre la confesión de Pedro y la transfiguración, y para su relación con Lc 24, cfr P. Schubert, *The structure and significance of Luke 24* en: *Ntl. Studien für R. Bultmann*, 1954 págs 165ss.

zada notificación de los cielos. Lucas busca precisamente desarrollar su *especial* sentido. Y lo hace al referirla al estadio pasionario del proceso seguido por la vida de Jesús. Entra así en contradicción con sus fuentes. Según Mc la legitimación radica en el trato mismo con lo celestial. Lo principal no es el contenido sino el hecho de la conversación como tal. Los discípulos reaccionan ante eso. Lucas empero mentaliza lo dicho por aquellos seres celestiales, y encuentra la respuesta partiendo del contexto. La referencia a la historia pasionaria configura poderosamente el relato. Ya la misma oración sobre el monte apunta a la última oración de Jesús sobre el Monte de los Olivos (Lc 22,39; no dice "Getsemaní"), del mismo modo que queda así referida al bautismo (Lc 3,21).

La Pasión es comunicada únicamente al Señor. Por tanto no se trata de una legitimación cara a los discípulos, sino de una confirmación de su camino pasionario hecha al propio Jesús. Lo que también se ajusta con la forma dada a la escena del bautismo, que en Lc se centra sobre el mismo Jesús más que en Mc, y no sobre Juan o los espectadores.

Otros motivos que manifiestan la referencia pasionaria de la escena: el sueño de los discípulos, el carácter nocturno de todo el proceso [118], la aparición celestial, la fundamentación psicológica del sueño (distintas aquí y en la escena del Monte de los Olivos, en atención a la diversa situación).

La escena toda recibe un doble sentido y, en consecuencia, una estructura bimembre:

a) notificación *pasionaria* de tipo celestial a Jesús;

b) y a los discípulos una notificación tocante a la *esencia*. Retrospectivamente se da aquí una confirmación de la confesión hecha por Pedro; prospectivamente, constituye una confirmación del camino que ahora Jesús ha de emprender. A diferencia de la historia bautismal la voz habla en tercera persona —cosa muy conforme con el contexto escénico—. La invitación

[118] Klostermann, a propósito de vv 28s.

dirigida a los discípulos a que le presten oídos tiene dentro de este marco el sentido específico de que escuchen su anuncio pasionario. Lo que contrasta con la mala inteligencia que respecto a tal anuncio se forjaron.

Queda suprimida la conversación durante la bajada del monte, con lo que se reprime toda idea sobre funciones precursoras de Elías, inconciliables con la imagen lucana del drama escatológico [119].

Todo el acontecimiento tiene pues un sentido tipológico con miras a los sucesos de Jerusalén. Se yuxtaponen los padecimientos que sufriría Jesús, el sueño de los discípulos, y—al despertar—la contemplación de su gloria. La montaña de la transfiguración es una pre-imagen de la de los Olivos, y desde luego de sus dos funciones: como lugar de oración y prendimiento, y como sede de la ascensión.

17. *El pasaje*
Lc 9,37-50

Compárese en cuanto al tema, con Lc 6,12 y 17. Una vez más el pueblo aparece esperando en la típica "llanura".

La lectura y traducción del v 37 es importante para comprender la escena de la transfiguración [120].

Versículo 43: falta Mc 9,28 [121]. Faltan el dato marquiano διὰ τῆς Γαλιλαίας, y el motivo del paso en secreto por aquel

[119] Grant, pág 101, a propósito de Mc 9,13: "Luke significantly omits the section, while the Fourth Gospel flatly denies the identification of John with Elijah, 1,21." Y Lucas no menos...

[120] Klostermann, a propósito de este pasaje. ¿Presenta el D este acontecimiento como una escena diurna, o como una escena nocturna? No es ilustrativa la preferencia de Klostermann por D. Cfr a propósito del tema de la noche, la oración nocturna de Lc 6,12. Tenemos ante nosotros una escenografía típica de la oración.

[121] Wellhausen, a propósito de este pasaje: en Lc nunca se retira Jesús a una casa con sus discípulos.

país. Lucas llega incluso a sustituir el secreto por una publicidad realzada. La escena se desarrolla todavía en el lugar de la curación de Lc 9,37ss. Con lo que se salvaguarda su estrecha vinculación con la transfiguración, que queda ahora incluida entre dos anuncios pasionarios (mucho más claramente que en Mc)[122].

Al parecer las razones de la supresión del dato citado son específicamente geográficas. Hay otros pasajes, ante todo Lc 17,11, que permiten suponer que Lc se representa a Galilea y a Judea como complejo interrelacionado. La no acomodación del dato Mc 9,30 con la concepción de Lc, ¿es debida a que éste piensa que no marchó a Jerusalén desde la montaña a través de Galilea - Samaría, sino a Galilea / Judea pasando de largo Samaría?

Lucas ha reforzado el pasaje Mc 9,32 y lo ha referido al plan del acontecer salvífico mediante una observación que tiene carácter de principio.

Versículo 46: así como Lc no pudo utilizar Galilea en el versículo 43, aquí no puede utilizar Cafarnaum. Es claro que Jesús se movía ahora por los límites del país galileo; mas Cafarnaum ha sido presentado como centro del mismo.

b. El viaje
Lc 9,51 - 19,27[123]

1. *Visión general sobre la problemática*

Dos preguntas controvertidas y esenciales para nuestros fines: una, la delimitación de esta parte respecto a lo que la

[122] Sobre la supresión de Mc 9,30, cfr Taylor, *Behind*, pág 91. ¿Por qué carece Mc 9,31b de una correspondencia en Lc? ¿Es ese pasaje una adición posterior debida al empleo del modo habitual de expresarse, o busca Lc una progresión hacia el tercer anuncio pasionario?

[123] Cfr especialmente los análisis de J. Blinzler, J. Schneider y E. Lohse (véase la Bibliografía).

precede y a lo que la sigue; luego, la de si en definitiva se puede hablar de un relato de "viaje" [124].

Reúno algunos juicios. Hace notar Wellhausen que el público y los adversarios son los mismos, como ya ocurrió en Galilea [125]. Por su parte Schlatter dice: "No se pudo encontrar un nombre menos atinado para este pasaje, que el de 'relato de un viaje'" [126]. Y K. L. Schmidt afirma: "Dada la insuficiencia de materiales no hubiera podido formarse en Lc un verdadero relato de viaje. Nos deja ya perplejos el que Jesús marche siempre hacia Jerusalén, pero no gane terreno durante aquel viaje" [127]. Opina Bultmann que el viaje por Samaría es una ficción de Lc [128]; afirmación que, no obstante, luego completará diciendo que Lc "no pudo mantener la ficción del viaje por Samaría" (pág. 388).

Se fundan estos juicios en la tensión existente entre los materiales y su encuadre dentro de un esquema viajero, al que no se ceñían originariamente. La situación de viaje nos viene

124 Streeter y Taylor, partiendo de su teoría, se han preocupado de la cuestión referente a las fuentes y al principio redaccional. Para ellos la perícopa que llega hasta 18,14 es *el* ejemplo de una composición "no marquiana". Basándose en las fuentes juzga Streeter que aquí tenemos la "central section" del Ev (pág 203). Pero en seguida dice a propósito de su carácter de relato sobre un viaje: "But the geographical notices are of the vaguest" (ibidem). En contra de la combinación de esta idea con la teoría del Protolucas hay que decir que ésta se perjudica una vez más a sí misma: esta sección es "central" precisamente en la *actual presentación*. Según su manera de concebir las cosas, lo precedente tendría que haber estado presente ya, siquiera en el plan lucano; porque hay que partir de un plan de Lucas... Por tanto: la parte de en medio es una *intercalación* literaria; y esto, precisamente esto, es lo que le confiere su función central dentro del actual conjunto. Las partes integrantes marquianas pertenecen a las presuposiciones.

125 *Einleitung*, pág 53.

126 Pág 331. Surge desde luego un punto oscuro, porque Schlatter argumenta partiendo del estado en que se hallan las fuentes, y no del estado actual que presenta el texto. "Ni las fuentes ni Lucas han presentado a Jesús como un 'viajero', sino como un 'caminante' que, desde que fue rechazado por Galilea [sic], careció de patria y de residencia." Juicio que contradice el estado actual del texto casi punto por punto.

127 *Rahmen*, pág 269. De modo semejante Streeter, pág 215.

128 *Synopt. Trad.*, pág 24.

dada por los propios materiales solamente en un pasaje, Lc 9, 51-56, en el cual la llegada a un pueblo samaritano tiene carácter constitutivo. Unicamente hay dos relatos más (Lc 18, 35-43; 19,1-10) que contengan un topónimo, que Lc encontró ya en sus fuentes [129]. Y, en fin, sólo queda una perícopa por localizar, y desde luego en Galilea: Lc 13,31-33. Por su carácter pudiera ofrecer la motivación de un viaje; pero se halla ya incluida en uno [130]. Pertenecen también a Galilea las lamentaciones sobre Corozaín, Betsaida y Cafarnaum (Lc 10,13ss); y al área Galilea / Judea (en cualquier caso, *no* a la de Samaría) pertenecen la enseñanza en la sinagoga (Lc 13,10), el parar en

[129] El dato topográfico de una de las historias aparece en Mc. Sobre el de la otra cfr K. L. Schmidt, págs 264s.

[130] Sobre la localización de estas escenas cfr C. C. McCown, JBL 57 (1938) 56ss. La referencia de Schlatter a su fuente oscurece el problema. Se sortea el hecho de que Jesús se encuentra todavía en Galilea cuando su marcha (Lc 9,51ss). Además hay que distinguir por razones de método entre el estado actual del texto y la reconstrucción del estado que ofrecían las fuentes. Por ejemplo en caso de que la *fuente* imaginase breve el lapso de tiempo que duró el viaje (pág 270), esto no probaría nada respecto a la presentación *lucana.* El relato del viaje ofrece quizá el ejemplo más instructivo de cómo se ha de llevar adelante un análisis dentro del plano de la historia de las formas. Resulta característico en todos los juicios aducidos al respecto, el que partan de este planteamiento histórico: ¿tuvo lugar tal viaje? ¿pudo hacerlo Lc plausible? Y entonces vamos a parar al juicio mantenido por Bultmann. Estas interrogantes tienen sentido, pero no bastan. Nosotros nos estamos preguntando por la imagen de Jesús que ofrece Lc. Y entonces hemos de interrogarnos: ¿qué pretende Lc con este esquema? Su intención es tanto más clara, cuanto que el esquema *no* se ajusta a los materiales. Y esto quiere decir que Lc quiere ofrecer dicho esquema a cualquier precio. ¿Por qué? En contra de la opinión de Schlatter, se imaginó Lc a Jesús como "viajero", desde luego a partir de Lc 9,51. Y esto no se acomoda ni al hecho de que precisamente ahora cese un cambio real de lugar. ni a que desde siempre había estado en camino. ¿Entonces? Se trata de un "esquema"; sobre el cual estamos ahora investigando. Naturalmente Lc no fue el primero en crear el tema "viaje". Se encontraba ya en Mc (mucho antes que en el elenco específico lucano; Mc 10,1). Pero sí fue el primero que lo "esquematizó". Las diferencias y las tensiones existentes entre el esquema y los materiales es la ayuda más segura para percibir la elaboración peculiar de Lc y sus intereses específicos.

casa de fariseos (Lc 14,1), la discusión sobre la suerte corrida por los galileos en Jerusalén (Lc 13,1ss).

Metódicamente partimos de que Lc confecciona la presentación de un viaje, que apenas si tiene apoyatura en los materiales que él encontró [131]. El llamado "viaje" es pues una elaboración redaccional intencionada [132]. Con lo que queda demostrado su carácter "secundario" para las investigaciones interesadas en lo histórico. Y con razón. Pero para nuestro planteamiento del problema este tema adquiere, precisamente por eso, una importancia descollante, en tanto que podemos dilucidar aquí elementos específicamente lucanos. La tensión entre la forma y los materiales no nos sirve para "impugnar" el viaje, sino para realzar la cristología de Lc.

Tampoco es posible reconstruir la duración de este viaje según Lc, partiendo de las fuentes que él utilizó [133]. El texto en su forma actual indica un lapso amplio, de igual condición que el precedente [134].

[131] Mantiene Bultmann *(Synopt. Trad.,* pág 361) una apoyatura en Mc, y aduce Mc 9,30; 10,17; 10,32,46. La fragilidad de los materiales se acusa en que únicamente las dos historias referentes a Jericó producen un cambio perceptible de escenario. Y una de ellas procede de Mc... Difícilmente podemos deducir un apoyo para este tema, del elenco específicamente lucano. El propio Schlatter confiesa (pág 390): "Apenas es factible reproducir el marco topográfico que circunscribía cada relato." K. L. Schmidt, pág 270: "Pero la peculiaridad de esta tradición radica en que exhibe perícopas singulares que no sólo carecen de datos referentes al espacio, sino también de datos referentes al tiempo."

[132] Bultmann, *Synopt. Trad.,* págs 361, 388. Schmidt, págs 246-271.

[133] El argumento de Schlatter (pág 270), de que el viaje duró poco pues había comenzado ya el tiempo pasionario, es falso. Lo que ha comenzado no es el tiempo pasionario, sino el tiempo de la *conciencia* pasionaria. Además Lc suprime el esquema marquiano de la semana jerosolimitana (Bultmann, *Synopt. Trad.,* pág 386) y plantea en cambio una actividad más larga en aquella ciudad.

[134] Son escasos los datos cronológicos: Lc 10,1,21; 13,1,31. En esta parte es tan poco factible como lo fue en la primera, calcular un lapso de tiempo merced a la adición de este par de observaciones. Más importante resulta el que también el viaje vaya expuesto como una actividad amplia y que Lc establezca en algunos pasajes una analogía entre los tiempos viajeros y los tiempos itinerantes que precedieron a dicho "viaje" (piénsese por ejemplo en los envíos paralelos de discípulos).

Las reflexiones hechas hasta aquí nos ponen muy a la mano el que consideremos al autor de este evangelio como creador del esquema viajero; y los argumentos en contra de la originalidad de este esquema refuerzan tal suposición [135]. Las características literarias del texto en su estado actual apuntan en la misma dirección, pues el esquema se superpone a todos los estratos de la elaboración de los materiales [136]. Compulsemos pues nuestra hipótesis con el texto mismo. Pero antes hay que responder a la otra pregunta planteada: ¿cuáles son los límites del relato del viaje?

¿Y dónde comienza? Según Klostermann en Lc 8,1; pero no ha tenido en cuenta el carácter esquemático de las noticias de viaje, adjuntadas por vez primera en Lc 9,51. Asimismo las características léxicas presentan solamente en este pasaje Lc 9,51, un sello con carácter de principio [137]. Además: el motivo de fijar en Lc 9,51 el comienzo de esta parte nos es ofrecido por el

Si se presupone que la duración del viaje fue breve, entonces pierden los versículos Lc 13,31-33, tan oscuros, su último vestigio de comprensibilidad. Cfr por lo demás Schlatter, pág 332: Jesús no necesitó según Lc 13,8s abreviar arbitrariamente el plazo.

[135] Schlatter considera los datos locales como un resultado más o menos casual de la combinación de fuentes (págs 219s). De esta combinación resulta también la oscuridad de los mismos: cada fuente era exacta en sí, y también Lc pretende serlo. Tal explicación no hace justicia a la consecuencia que el esquema tiene para los datos locales del viaje, que tan abruptamente se destacan como grupo.

J. Blinzler argumenta que el tema "viaje" no procede de Mc, dado que fue utilizado por Lc precisamente para colocar materiales no marquianos. En realidad el viaje abarca materiales marquianos y no marquianos, en tanto que el relato no se distribuye según las fuentes sino según la intención de Lc. Hay que diferenciar claramente los materiales y el tema "viaje". Aquéllos venían dados de antemano; y éste se encuentra en Mc como algo susceptible de ser elaborado como esquema [que es lo que hará Lc] y puede ser modificado de modo totalmente distinto que los materiales. Naturalmente el fragmento viajero Lc 9,51ss ofrece al propósito un apoyo que merece nuestros plácemes.

[136] Uno de los argumentos de más peso contra la teoría del Protolucas.

[137] Así la mayor parte de los exegetas; cfr Schmidt, págs 246s; y en la 247: "... y considerar Lc 9,51 - 19,27 como sección coherente. Sólo así se hace justicia al plan geográfico lucano".

complejo Lc 9,18-50 merced al cual se presenta el viaje como camino hacia la Pasión, y esto es precisamente lo que lo distingue de la anterior etapa itinerante.

¿Y dónde termina? [138]. K. L. Schmidt lo concluye en Lc 19, 27, apelando al "plan geográfico de Lucas" [139]. Sus razones son atendibles, pues Schmidt no argumenta partiendo de observaciones sobre las fuentes sino de la estructuración actual del texto lucano. En pro de su delimitación, habla lo abarcado por las típicas "noticias de viaje" [140]. En cualquier caso no se puede cortar en Lc 19,11 (pues ἐγγύς significa precisamente que la meta aún no ha sido alcanzada). Tal noticia no sirve para marcar el final del relato del viaje, sino para presentar el "malentendido" lucano.

Las dos secciones que hemos vistos hasta el presente se inauguran mediante una notificación divina (y, como también vimos, los correspondientes relatos están mutuamente armonizados). Ambas secciones dependen de la conciencia que Jesús tiene de sí mismo: conciencia mesiánica, y conciencia pasionaria. En los dos períodos la actividad de Jesús comienza con una recusación y el consiguiente desplazamiento de escenarios (Nazaret, Samaría). Por dos veces son enviados discípulos (se ha empleado el mismo material procedente de la tradición). Tanto aquí como allá hay sendas escenas donde interviene Herodes, caracterizando indirectamente a Jesús; y tanto aquí como allá una discusión sobre los parientes naturales de Jesús. Las *diferencias* elaboradas por Lc han de ser consideradas sobre el trasfondo ofrecido por este paralelismo. Jesús no hace un *misterio* de su autocomprensión ni en el uno ni en el otro período. Pero con las declaraciones pasionarias hace su aparición el

[138] Klostermann, a propósito de Lc 9,51ss.

[139] Cfr nota 137.

[140] Lucas es tan poco consciente del hecho de que Jericó se halla estrechamente vinculado con Jerusalén en las tradiciones locales, como de que su itinerario presupone parcialmente viajar a través de Perea. Suprime precisamente la Perea marquiana. No cabe reconstruir tal viaje de Jesús sobre nuestros actuales mapas; por la sencilla razón de que Lc no disponía de mapas modernos...

malentendido por parte de los discípulos. Un tema que ha impregnado los materiales secundariamente nada más. De suyo en las palabras de Jesús no hay nada que pueda inducir a equívoco.

En Mc el desvelamiento sirve para preparar a los discípulos. De ahí la repetición. La primera vez protesta Pedro, la segunda los discípulos siguen sin entender (Mc 9,32); por eso hay una tercera declaración pasionaria, a la que también se adjunta desde luego una escena que denota mala comprensión de la misma. Pero no cabe hablar de que la mala inteligencia por parte de los discípulos tenga carácter de *principio necesario.* Todavía no se hallan en suelo judío, que será donde se produzca (durante la Ultima Cena) el desvelamiento definitivo. Lucas configura todo de modo distinto. En el primer período precisamente no encontramos misterio ninguno. La mala comprensión de los discípulos se produce sólo cuando sale a la luz la especial calidad del mesianismo—es decir, como mesianismo pasionario —. Y los discípulos seguirán sin comprender tal calidad hasta la Resurrección. En Mc la cuestión radica en que Jesús es el Mesías; en Lc la cuestión está en *cómo* lo es [141].

La teoría lucana de la no-comprensión por parte de los discípulos no tiene orientación psicológica sino cristológica. El "viaje" comienza tras descubrirse el hecho del padecer, sin que los discípulos lo *entendiesen.* De ahora en adelante la meta será el lugar dogmáticamente necesario de ese sufrimiento. Necesidad

[141] La disputa por el rango de cada cual, tras el segundo anuncio, y la escena de los Zebedeos, tras el tercero, son en Mc señales de que el misterio no quedó de suyo despejado a pesar de la confesión de Pedro. Lo que supone que Lc se apoya en Mc. Pero desplaza el acento, poniéndolo sobre la circunstancia específica del padecer. La supresión en Lc de la escena de los Zebedeos está ligada a tal circunstancia. La cuestión surge más tarde: durante la Cena; pero ahí estaban implicados todos los Doce.

A propósito del tema de la prueba mediante el milagro: naturalmente ésta sólo tiene sentido si se refiere a la mesianidad como tal; no puede demostrar la necesidad de la *Pasión.* Tal demostración se hace mediante la resurrección y la Escritura; pero *después* precisamente, pasada la Pascua.

expresada en Lc 13,31ss, pasaje donde se declara el viaje como una circunstancia necesaria desde el punto de vista cristológico. Dicho de otro modo: *La consciencia pasionaria de Jesús es expresada como viaje.* No caminará por lo pronto a través de *otros lugares*; pero sí camina de *otro modo.* Tiene ante él la meta, que según Lc 13,33 no será inmediatamente alcanzada. En estas palabras se condensa el principio expositivo que sirve de base a ésta sección, así como la disposición trimembre de todo este evangelio; partiendo de ellas vemos que las tres partes han de ser valoradas por igual desde el punto de vista cronológico [142].

2. *Exegesis de detalle*

Lc 9,51-56
Rechazado por Samaría

Habitualmente este pasaje sirve como argumento para localizar en Samaría el viaje. La "otra aldea" del v 56, tuvo que ser pues samaritana también. "Se entiende mal el tenor de la narración, cuando se piensa en una localidad *no samaritana* —por ejemplo en una villa galilea situada en la frontera con Samaría—al tratar de ese otro pueblo aludido en el v 56" (Schmidt, pág 267). Este autor puede apoyarse en el v 52: Jesús dispone albergarse en Samaría; el tenor textual sería que Jesús no rompe con esas gentes: es claro que no fue rechazado siempre por los samaritanos. Respondo a Schmidt: Lucas inaugura su parte primera con un rechazo en Nazaret, y nunca volvió Jesús a esa localidad. Nada se dice sobre que Jesús "no rompa" con aquellas gentes (el que rechazase la proposición de los discípulos no supone eso), y además implicaría

[142] Lucas diluye el compacto complejo que constituían las tres predicciones de la Pasión (Mc 8,31; 9,30ss; 10,32ss) intercalando el viaje, el cual queda así circunscrito a su vez; P. Schubert, op cit, págs 180s.

incorporar elementos sentimentalizantes. No se aducen analogías de esa conducta de Jesús que Schmidt supone; en cambio las hay de su definitivo apartamiento de aquellos lugares donde no le recibieron: Nazaret, el país de los gadarenos. De lo que aquí se trata no es de gentes, sino de describir la actuación de Jesús bajo una perspectiva objetivo-cristológica. Jesús evita en lo sucesivo dichos lugares e ilustra así la regla que sobre esto dará a sus discípulos en seguida: Lc 10,10s.

Localizar el viaje en Samaría se ha convertido poco menos que en communis opinio [143] (con significativas excepciones); pero la base sobre la que tal opinión se sustenta no está en el texto, sino... en nuestros mapas. Y hay pasajes como por ejemplo Lc 17,11 que nos hacen preguntarnos si no sería inexacta la imagen geográfica que del país tenía Lc.

La perícopa Lc 9,51-56 es un fragmento procedente de la tradición. Pero el v 51 manifiesta la terminología característica de las noticias de viaje lucanas [144]. Esta introducción elaborada estilísticamente con aire típicamente lucano imprime carácter a lo que sigue y es dada como initium de toda una nueva sección de la actividad de Jesús. El v 53 sirve para sub-

[143] Cfr especialmente C. C. McCown, JBL 57 (1938) 65, y E. Lohse, *Missionarisches Handeln.*

[144] De aquí que tengamos que preguntarnos si primero Lc insertó el fragmento en este contexto. Cfr Bultmann, *Synopt. Trad.*, pág 388 y cuaderno complementario, pág 8, donde se completa lo dicho en *Synopt. Trad.*, pág 24. Naturalmente no se debe hablar de una "tradición local" samaritana, pues la tendencia es antisamaritana. En pro de una inserción secundaria en este contexto habla el estilo: ἐγένετο + καί + verbum finitum (Schmidt, pág 259).

Verdad es que Schlatter alude al carácter "palestinense" de la formulación (pág 273); pero tiene que confesar que la expresión συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας es lucana. La segunda mitad del versículo es evidentemente semítica. ¿Encontró pues Lc el fragmento en un relato precedente sobre un viaje a Jerusalén, y pudo así usarlo sin más complicaciones? Nada definitivo podemos decidir acerca de la posibilidad de que el v 53 fuese puesto por él como interpretación. Habla en contra de esta hipótesis el modo semitizante de expresarse. Por otra parte podemos documentar tal modo de expresión mediante los LXX, cuyo estilo influyó poderosamente en Lc.

rayar lo ya dicho—véase el v 51—. Schmidt recalca con razón el aire litúrgico-cultual del estilo [145].

Lc 9,57

Hay disarmonía entre la frase καὶ πορευομένων αὐνῶν y los materiales de la perícopa; una comparación con Mc nos revela que la frase mencionada es fruto de una elaboración redaccional [146]. También para los partidarios de Jesús comienza ahora el "viaje". La temática del "seguimiento" inaugura las grandes parénesis del "relato del viaje"; siguen instrucciones misioneras, amplias reglas sobre la vida cristiana, etc.

Lc 10,1

Aun cuando la misión de los *setenta* discípulos no sea—como opina Wellhausen—una creación de Lc, hemos de atribuirle a él ese particular matiz de ser una preparación especial del viaje a Jerusalén. También Lc 10,1 ordena materiales conforme a un esquema de suyo no adecuado, pues presupone una stabilitas loci como nos lo indica Lc 10,17. La tensión existente entre los diferentes materiales y su reunión posterior se pone de manifiesto en la palabra redaccional ἑτέρους [147].

[145] Pág 260. Sobre la valoración de la perícopa, pág 269.

[146] Schmidt, pág 260. Sobre ἀκολουθεῖν véase pág 154 nota 20; sobre el significado de la parénesis en el relato del viaje cfr J. Schneider, op cit, página 223, el cual alude con razón a la tendencia parenética de las introducciones redaccionales a las parábolas (Lc 14,7; 18,9) pág 223; J. Jeremias, *Gleichnisse,* págs 82 y 79 nota 1 (traducción española, *Las parábolas de Jesús,* Ed. Verbo Divino); B. Reicke, *Instruction and Discussion in the Travel Narrative,* Studia Evangelica (NU 73), 1959 págs 206ss.

[147] ¿Significa esto que los Doce permanecieron con Jesús (como participantes en su anábasis, como sus acompañantes más íntimos) durante este tiempo? Probablemente.

No se debe afirmar que el viaje comenzó tras el regreso de los setenta, para eliminar así dificultades. El estado de viaje ha sido inaugurado básicamente por Lc 9,51, y así lo subraya expresamente Lucas mediante la adición de ἑτέρους con la que alude a esos otros que precedentemente había él enviado durante la etapa itinerante.

Lc 10,38

Se vuelve a recordar el viaje, aunque en los materiales no aparezca motivo para ello. Cfr el típico dato εἰς κώμην τινά. Dése de lado a cualquier combinación con la localización joanea en Betania, pues se apoya en construcciones historizantes. Lucas desconoce el lugar exacto.

En lo que sigue faltan las noticias del viaje, hasta que—y de nuevo sin causa aparente—vuelven a aparecer en el capítulo 13. En Lc 13,22 se nos ofrece un dato sobre la manera como Lc se plantea el viaje, a saber: no como un corto itinerario, sino como actuación duradera, consciente de su meta [148]. Típicamente lucana la formulación del v 22. Una comparación con Mc nos pondrá de manifiesto que los materiales Q han sido embutidos dentro del esquema.

De suyo el tema viajero y la descripción de la actividad de Jesús no sólo no han sido integrados mutuamente, sino que se contradicen. Con todo, tal combinación es un rasgo básico de la exposición. Jesús no se mueve rectilíneamente hacia Jerusalén. El viaje no es más que una forma de su ministerio. No viene condicionado porque Galilea lo eche fuera [149], sino porque Dios le hace ir hacia la Pasión.

Lc 13,31-33

El fragmento procedente de la tradición presupone una estancia de Jesús en Galilea, y Lc lo sabe. Conoce la vinculación que había entre Herodes y este territorio (Lc 23,6). ¿Constituyó originariamente esta perícopa la razón de una marcha hacia Jerusalén [150]? Tanto más notable será entonces la situación que le confiere Lc.

148 Streeter, pág 215: "A slow progress towards Jerusalem."

149 Como opina Schlatter (pág 220). Nada se dice sobre ello precisamente al comienzo del viaje.

150 J. Blinzler, op cit, págs 42ss, pretende dilucidar el sentido de este oscuro pasaje por vía de conjetura: las palabras σήμερον καὶ αὔριον καί

El fragmento no es propiamente un relato de viaje; sin embargo no sólo expresa la *necesidad dogmática* del mismo, sino además la de que tuviese una duración *más larga.* El viaje no es una mera traslación de un lugar a otro para alcanzar el que sería sede de su Pasión; es también en sí la situación querida por Dios, que no debe terminar en breve ya que tiene una función peculiar. Una vez más Lc puede apoyarse aquí en tradiciones preexistentes. Pero les da una elaboración más amplia ya que sobre su cimiento construye todo un esbozo de la vida de Jesús en tres escalones.

Lc 14,25

La entrada del pueblo en escena nos está indicando que se vuelve a poner el énfasis sobre la actividad de Jesús; pero precisamente durante el viaje.

Lc 17,11

Es la más notable de estas noticias, a causa de la serie de datos topográficos que ofrece. Los comentarios sobre ella parten generalmente de la configuración geográfica real. ¿Pero es lícito suponer que Lc la conocía? Tanto si se traduce "por medio de", como si se traduce "por entre" sigue siendo muy raro que se haya antepuesto el nombre de Samaría.

Hirsch busca una explicación (II, pág 227): "... solamente un judío o un jerosolimitano podía expresarse así..." Con lo que por fuerza tiene que atribuir dicho dato a una fuente. La coincidencia con las demás noticias del viaje habla en contra de esta hipótesis. Tal noticia es aquí también una interpolación redaccional; no arraigada en el fragmento procedente de la tradición. La expresión πορεύεσθαι es específicamente lucana. Los otros evangelios prefieren hablar de ἀναβαίνειν.

del v 32 volvieron a ser puestas en el v 33 porque el interpolador había entendido mal el "viaje".

Para hacer plausible su tesis, Hirsch hubiera tenido que poder probar la existencia de un continuo contexto viajero en lo que es elenco específico de Lc. Además: así no se expresaría un jerosolimitano, sino alguien que no supiera orientarse en el país. Esto lo han visto la mayoría de las explicaciones que se han propuesto sobre dicho pasaje. Pero sigamos preguntando: ¿aparece en definitiva una configuración geográfica errónea, claramente *determinada*[151]? La expresión indica que Lc se imagina Judea y Galilea como comarcas inmediatamente vecinas y que Samaría era para él un territorio situado al lado, con fronteras a ellas dos[152]. Configuración explicable para quien

[151] Hirsch saca una conclusión equivocada. Presupone que el autor de esta noticia tenía una idea exacta de la configuración geográfica de aquellos territorios; cosa que habría que demostrar. Y parte de aquí al intentar explicar la mencionada expresión. Pero esta presuposición de Hirsch es muy improbable si el pasaje ahora en estudio pertenece a la redacción lucana.

[152] Piénsese en la oscuridad reinante en los antiguos datos geográficos ofrecidos por los autores romanos y griegos, por ejemplo Estrabón y Plinio.

La configuración geográfica que podemos suponer que era la de Lc, puede probarse documentalmente en Plinio de modo directo, NH V 68ss. Primero se describe la costa. Según V 68 la comarca de Askalon y Asod pertenecían a Samaría, mientras que en V 69 Samaría está tierra adentro. La contradicción se debe a la conocida compilación mecánica de fuentes que realizó Plinio. Véase un análisis sobre esto en G. Hölscher, *Palästina in der persischen und hellenistischen Zeit,* 1903, págs 56ss; A. Klotz, *Quaestiones Plinianae Geopraphicae,* 1906; D. Detlefsen, *Die Anordnung der geographischen Bücher des Plinius und ihre Quellen,* 1909 (especialmente págs 82ss). Sobre la cuestión de si Plinio estuvo efectivamente en Palestina: K. Ziegler, Pauly-Wissowa 21 (1951) 271ss (responde afirmativamente). Reviste un especial interés V 70, donde Plinio prosigue: "Supra Idumaeam et Samariam Judaea longe lateque funditur. Pars eius Syriae iuncta Galilaea vocatur, Arabiae vero et Aegypto proxima Peraea, asperis dispersa montibus et a ceteris Judaeis Jordano amne discreta."

En Tácito, *Ann* XII 54, parece que "Judea" pertenece a Galilea y a Samaría. Téngase en cuenta además la idea que Estrabón XVI 760 sugeriría en quien no conociese el país: τοιοῦτοι γάρ οἱ τὴν Γαλιλαίαν ἔχοντες καί τὸν Ἱεριχοῦντα καὶ τὴν Φιλαδελφίαν καὶ Σαμάρειαν ἣν Ἡρῴδης Σεβαστὴν ἐπωνόμασεν.

J. Blinzler, op cit, págs 42ss, considera viable la conjetura siguiente. No hay pruebas documentales del significado "por entre" propuesto para la locución διὰ μέσον; falta también en otras partes de la Biblia. Originariamente rezó así: διήρχετο διὰ Γαλιλαίας. Y se añadió la glosa: μέ-

sabe que la población de Galilea y Judea es judaica, y que los samaritanos se diferencian de ella. En pro de nuestra interpretación habla ante todo Hech 9,31, donde encontramos la misma serie de comarcas aunque enumeradas en sentido inverso [153].

Gracias a la hipótesis propuesta se aclara un cúmulo de datos que de lo contrario resultarían extraños. En Lc Jesús puede andar pasando sin más de Galilea a Judea o viceversa, sin que por eso se piense en viajes a Jerusalén al estilo joaneo. Se hace inteligible el pasaje Lc 4,44, y también el hecho de que entre su estancia en Galilea (Lc 13,31ss) y su llegada ante Jerusalén no se marque ningún tránsito. La hipótesis, aceptada por muchos pero no comprobada del todo, de un doble uso de Judea (en sentido estricto y en sentido lato) resulta así superflua—sencillamente—desde el momento en que ambas comarcas sean colindantes. En la configuración lucana constituyen una unidad de índole geográfico-etnológico-religiosa; desde el punto de vista político se integran en la procuratura romana, y están bajo la jurisdicción de Herodes. Distinción política que luego Lc sabrá valorar en la historia de la Pasión.

Parece que todo el territorio es considerado desde ultramar. Lucas tiene noticia de la comarca ribereña de Fenicia,

σον Σαμαρείας (por partir de la idea—equivocada—de que Jesús se encontraba ya en Samaría según el relato lucano); glosa que posteriormente quedó incorporada al texto. Pero ya que nos metemos en conjeturas sería mucho más sencillo decir con la multitud de manuscritos: διὰ μέσου. El acusativo μέσον puede ser un mero error. Sobre διὰ μέσου cfr Judit 11,19; Psal 135,14; Am 5,17; Jer 44 (37), 4; Dan LXX Su 62; 1 Mac 5,46.

153 Pasaje en el que falla totalmente la explicación de Hirsch. Precisamente ese sentido inverso de la enumeración es lo que confirma nuestra recostrucción de la imagen geográfica del país que se forjó Lc.

Schlatter (págs 270 y 371) se manifiesta confusamente pues una vez argumenta partiendo del texto y otra partiendo de las fuentes. La serie, tan importante para él, "Galilea - Samaría" no aparece en absoluto. Es una deducción sacada del mapa. Carece de fundamento entender Lc 13,31ss como pasaje que abona la idea de una duración corta (!) del viaje. Las combinaciones en torno a caminos por la comarca al este del Jordán (pág 331) carecen de puntos de apoyo en el texto y contradicen directamente los datos lucanos.

y en Hech muestra que conoce la vinculación de Judea con la costa; parece representarse a Galilea tierra adentro, pero pegando con Judea, y a Samaría al norte de esta última. Así nos lo sugiere la descripción de la misión en Samaria de Hech 8 y la noticia que nos proporciona Hech 15,3.

Cabe preguntar si el modismo "Judea y Jerusalén" no ha de ser también explicado partiendo de una concepción peculiar de Lc. En la historia de la Pasión el Consejo Supremo o Sanhedrín puede ser tomado por el Consejo Municipal de una ciudad libre. ¿Se representa Lc a Jerusalén como una polis libre en el sentido del derecho político romano, de modo que constituyese respecto a Judea (como procuratura) una magnitud en sí? El encuentro entre los "enemistados" Pilatos y Herodes se acomoda a esta hipótesis (naturalmente no se excluía una estancia del Procurador en aquella polis por motivos oficiales). ¿Habrá que entender partiendo de esta idea el modo, tan singular, con que se desarrolló toda la negociación habida entre el gobernador y la ciudad, en la Pasión según Lc? En tal caso tendríamos el cuadro siguiente:

a) los judíos como liga religiosa en torno al Templo;
b) su integración política en una procuratura,
en una ciudad con régimen de clientela,
en una polis [154].

Esta estructura se corresponde con el procedimiento seguido en el proceso contra Jesús, donde intervinieron todas las instancias: Pilato, Herodes y el Consejo Municipal de Jerusalén.

[154] Sobre el status de la ciudad cfr Schürer II págs 235s (aunque su visión no es del todo acertada). En el sentido del derecho político romano, Jerusalén no era πόλις; V. Tscherikover, en *Eretz Israel* (ed. B. Maisler) y J. W. Hirschberg, *Jerusalem*, 1951 págs 94ss (en hebreo). Pero el lugar, su fortaleza y su templo, eran famosos. Así que naturalmente se hablaba de una "ciudad", cfr Ps-Hekateus en Josefo, Ap I 167; Estrabón XVI 759 (τὴν τῶν Ἰουδαίων μητρόπολιν); Tácito. Hist V 2.

Las localizaciones "típicas"—monte, mar, llanura, desierto, Jordán—forman parte de este diseño escenográfico de la vida de Jesús, cada cual según un modo peculiarmente lucano. En una palabra: ha comenzado la elaboración estilística que hará de ese escenario una "Tierra Santa" [155].

Si Galilea y Judea resultan pues colindantes, desaparece la necesidad de hacer que Jesús camine atravesando Samaría o Perea. No hay por qué meterse en quebraderos de cabeza a propósito del extraño itinerario hacia Jericó vía Samaría. Lucas puede reproducir datos procedentes de los materiales que tuvo ante sí, sin experimentar dificultad ninguna. También se explica la inclusión de sumarios como el de Lc 23,4 donde se resumen conjuntamente actividades en Galilea y Judea. El itinerario del viaje parece ser éste: Jesús viene desde la "montaña" a los confines de Samaría; es rechazado; regresa a Galilea donde actúa ya bajo la forma de "viaje"; marcha a Judea, territorio que es igualmente un antiguo campo de su actividad; llegado el tiempo oportuno, penetra en el Templo y luego en la ciudad. Si se compara con Mc vemos que no toca el Jordán y evita Perea (Mc 10,1 ha sido suprimido aunque Lc conocía este versículo y lo presupone en Lc 9,51).

El paso de Jesús por Samaría se podría intentar inferirlo únicamente de *un* pasaje: Lc 9,51-56. Mas también cae por tierra este argumento ya que se trató de un rechazo. Todas las observaciones restantes hablan en pro de un paso directo desde Galilea a Judea.

A decir verdad se aduce un argumento más, de tipo histórico-tradicional, en pro de la localización en Samaría: las historias con elementos samaritanos se encuentran únicamente en la parte central del evangelio [156]. ¿Qué hay de esto?

[155] Véanse sin embargo las objeciones de K. H. Rengstorf, ThWbNT VI pág 617.

[156] Se apoya en esto ante todo Hirsch, cfr II págs 171ss y 347ss, que deduce de ello la localización en Samaría del viaje y un punto de vista samaritano por parte del autor. Pero el análisis de las formas muestra que se trata de tradiciones *jerosolimitanas* (véase más adelante);

Dos son los pasajes donde aparecen samaritanos: Lc 10,29-37 y Lc 17,11-19. Pero ninguno de los dos presenta tradiciones locales samaritanas. Su tendencia se corresponde más bien con la de la parábola del fariseo y el publicano, que es una tradición local *jerosolimitana.* El punto de vista de ambos pasajes es precisamente judío: al principio se presupone que el samaritano era un ser inferior (de acuerdo con la opinión que corría generalmente); este punto de vista judío queda luego neutralizado. La afirmación de que se trataba de tradiciones locales samaritanas, carece de pruebas pues el que meramente se hable ahí de samaritanos no demuestra nada. Todo depende de cómo se les caracteriza. Y en ambos casos el ámbito de la tradición correspondiente es Jerusalén, como se deduce del escenario de la parábola y del papel que el Templo desempeña en la narración [157]. Se habla de samaritanos desde el punto de vista de *Jerusalén.* Es decir: estos materiales prueban precisamente lo contrario de lo que quería Hirsch, por ejemplo.

Para nosotros es importante que Jesús elabore tradiciones locales jerosolimitanas. Parece que en ellas los samaritanos sirven para justificar la misión que llevaron a cabo en Samaría determinados círculos de la comunidad primitiva. Esto encaja perfectamente con el relato de Hechos. Piénsese lo que se quiera sobre la veracidad histórica de este relato, la exposición es consecuente a lo largo de ambos Libros [158].

En Lc 18,15 vuelve a pasar Lucas a materiales procedentes

diríamos que dicho análisis se venga así de que no se le haya prestado la debida atención.

[157] Para Lc 17,11ss, cfr lo dicho por Schmidt, págs 262s, que es aplicable por vía de analogía al otro fragmento.

[158] Tendríamos un argumento más si los galileos de Lc 13,1 hubieran sido originariamente samaritanos. También este relato considera a Jerusalén como sede de su tradición (el Templo, la torre de Siloé). Pero ¿cómo es que aparecen precisamente galileos en tradiciones jerosolimitanas? Justamente en el elenco jerosolimitano que tomó Lc (ante todo en Hechos) desempeñan los galileos un papel descollante, casi dogmático. La historia de Marta y María no se ha de enumerar entre las tradiciones jerosolimitanas.

de Marcos (Mc 10,13ss), sin hacer perceptible ninguna incisión en el relato del "viaje". Los contornos de la redacción marquiana se esfuman intencionadamente. Esta nueva sección marquiana va precedida por la parábola del fariseo y el publicano, que vuelve a enderezar las miras hacia Jerusalén. El tercer anuncio de la pasión (Lc 18,31ss; par. Mc 10,32ss), tras todas las noticias de viaje dadas hasta aquí, actúa como tal noticia de viaje con mucho más vigor que en el encuadre marquiano [159].

Es importante lo dicho en Lc 19,11 a causa de la concepción escatológica ahí contenida. Más tarde hablaremos de esto. Ahora lo mencionamos porque tiene importancia en función de la hipótesis del Protolucas. La frase que nos ocupa aparece entre un fragmento privativo de Lc y otro procedente de Q, y los liga. Pero es claro que presupone a Mc 11,1 [160]. Una vez

J. Blinzler, *Reisebericht,* pág 29 nota 23, pretende localizar Lc 13,1ss en Galilea; cfr Idem, NovTest 2 (1957) 24ss.

[159] Este anuncio tiene en Lc un tinte helenista más marcado que en Mc; cfr los cinco miembros de la famosa descripción que hace Platón del justo que padece, Resp II, 361 D-362 A: ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεθήσεται, ἐκκαυθήσεται τὠφθαλμώ, τελευτῶν πάντα κακὰ παθῶν ἀνασχυνδυλευθήσεται...

[160] Según la teoría del Protolucas la historia de Bartimeo tendría que ser colocada a posteriori como intercalación marquiana, antes de la de Zaqueo. Y vuelve a seguir con Mc después de la parábola de las minas. En realidad la historia de Zaqueo ha sido claramente ligada a la de Bartimeo por el v 1; es decir se presupone a Mc. Si no Lc hubiese más bien unido la historia de Bartimeo tras la de Zaqueo. También la parábola de las minas ha sido incluida a posteriori; Lc no la liga con las historias de Jericó sino con la noticia sobre Jerusalén. Es decir el modo de ligar los pasajes apunta una vez más a la prioridad de Mc. En la redacción actual Lc 19,1 no puede conectarse con Lc 18,14, porque el tenor literal presupone que antes se haya hecho alguna observación sobre Jericó. La teoría del Protolucas tiene pues que admitir que el versículo fue modificado al incluirlo. Con lo que desaparece la prueba en pro de tal teoría. Además el tema de Lc 19,11 no es protolucano, dado que el tema "viaje" no ha sido elaborado en este hipotético Protolucas.

Lc 19,11 nos muestra la manera como resume Lc todos los materiales que tuvo a su disposición, para elaborar un relato unitario del "viaje". Esta observación resulta confirmada por Lc 19,28, donde se ha tomado a Mc, y evidentemente por la misma mano a la que hay que atribuir las noticias anteriores sobre el viaje.

más se muestra aquí, cómo la redacción lucana se superponía a todo el conjunto de materiales que procedían de las fuentes.

Resumo. El alcance del relato del viaje no debe ser medido en función de los materiales empleados procedentes de las fuentes, sino en función de la actividad dispositiva del autor. De él procede la elaboración estilística como "viaje", de los materiales preexistentes; su redacción se extiende sobre todos los grupos: Q y Mc y elementos privativos de Lc. Cuanto más quebradizos son los materiales, tanto más clara es la intención del autor. De sus fuentes, y ante todo de Mc, recibe incitaciones para la configuración de un viaje, pero Lc actúa con independencia tanto en la ejecución como en el empleo de ese tema para estructurar la vida de Jesús. El viaje es pues una construcción cuyo sentido objetivo hay que realzar. No basta dejarlo a un lado aludiendo a las dificultades geográficas. A la vista de las noticias redaccionales, hay que fijar los contornos del fragmento "viaje" en Lc 9,51 - 19,27.

c. JERUSALÉN

1. *Planteamiento del problema*

La descripción de la *predicación itinerante* de Jesús servía para presentar la reunión de los discípulos y presuponía la consciencia mesiánica de Jesús. La sección siguiente describía el *viaje* bajo la perspectiva de la consciencia pasionaria. Se manifestaba así como magnitud simbólica, como presentación de una concepción cristológica. ¿Aparece también en la historia de la Pasión la topografía como medio expositivo del manejo de temas cristológicos [161]?

[161] No vamos a tratar aquí in extenso del problema crítico-literario. Naturalmente hemos de tener presente siempre el estado que ofrecen las fuentes y el análisis de las formas. Es discutible que la fuente Q abarcase un fragmento pasionario (esta suposición ha vuelto a tener eco no hace mucho, cfr el juicio de Schelkle, pág 285, que merece cré-

2. *La transición geográfica* Lc 19,28-38

Los datos topográficos del capítulo 19 han sido sometidos a una elaboración redaccional que a veces es absoluta (vv 11, 28,37,41). El v 11 habla por vez primera no sólo de Jerusalén como meta sino además de que estaba ya *cerca.* En seguida aparece un tema que ocupa un puesto descollante en el pensamiento lucano: Lc desarrolla su escatología en manifiesta discrepancia con la magnitud "Jerusalén" [162]. El versículo ofrece respcto a Lc 9,45 y 18,34 un complemento expositivo del "malentendido" de los discípulos. Jerusalén vuelve a manifestarse como magnitud histórico-salvífica (no psicológica): los discípulos entienden el acercamiento a la ciudad como acercamiento a

dito). Más extendida está la hipótesis de que Lc dispuso para el relato de la Pasión de una fuente adicional. Como ejemplos de análisis contrapuestos podemos aducir: Por un lado a Finegan, quien considera toda la presentación lucana de la Pasión como reelaboración lucana de Mc; desgraciadamente no examina el problema del encuadre y el de una posible concepción unitaria. Por otro lado a Taylor, quien pretende atribuir grandes fragmentos no a Mc sino a una variante. La hipótesis de una segunda fuente para el relato de la Pasión ha sido rechazada últimamente por Bultmann, cfr el cuaderno complementario de *Synopt. Trad.* (a propósito de lo que se dice en la pág 303 de dicha obra). Lo que no supone naturalmente que se ponga en tela de juicio el empleo de materiales adicionales.

P. Winter, *Treatment,* mantiene una forma modificada de la teoría del Protolucas.

Taylor saca una típica conclusión precipitada desde el punto de vista metódico. A propósito de la supremacía de la redacción lucana argumenta así (*Behind,* pág 47): "... it must be allowed that the story as such reconstructed [alude Taylor a la reconstrucción de la redacción "protolucana" tras haber decantado los materiales que eran inequívocamente marquianos] has much probabily". La pura pragmática no demuestra en absoluto que Lc se afane por mejorar el relato de Mc, es decir que su presentación sea secundaria respecto a la de aquél.

[162] Esto supone para la controversia con Lohmeyer, que la magnitud "Jerusalén" ha de ser concebida a partir de la escatología, y no de la eristología. No se debe dilucidar aquí el estado de cosas meramente por vía de hipótesis: ha sido elaborado así por el propio Lucas.

la parusía en lugar de a la Pasión. Su concepción cristológica y escatológica está equivocada. Todavía no es—falta mucho aún—el kairós de la parusía; y ante todo: Jerusalén no tiene nada que ver con la parusía (sino con la Resurrección)[163].

El análisis crítico-literario muestra que el tema ha sido introducido aquí por Lc. Se trata de una observación que sirve de ligadura entre un fragmento privativamente lucano y Q. Es conforme con la modulación interpretativa que dicha observación presta a la parábola siguiente. El centro de gravedad lo constituirá ahora el retraso de la parusía precisamente. Y por último la observación sintoniza con las peculiares explanaciones escatológicas del capítulo 21 y con la tendencia política de la Pasión lucana. La entrada es descrita aquí anticipadamente como a-escatológica y a-política; Jesús rehúsa ahora a priori una concepción distinta de la misma. No quiere erigir "el Reino" en Jerusalén. ¿Por qué? La pregunta queda abierta.

Los datos "Betfagé y Betania" proceden sencillamente de Mc. Pero en lo que sigue aparece una topografía independiente de él por completo. ¿De dónde procede[164]?

3. *Monte de los Olivos y Templo*[165]

Si Mt presenta la entrada como *typos* de la parusía (Mt 23, 39), Lc tiene máximo interés en distanciar la una de la otra como ya vimos en 19,11, y luego desarrolla el discurso parusial. No relaciona en absoluto la entrada con la *ciudad*; Jesús no

[163] Afirmación que puede resultar sorprendente, pero que se ajusta a la elaboración lucana de Mc 13 y de la historia de la Pasión.

[164] Betania desaparece en lo que sigue (véase más adelante). El v 37 no presupone un especial conocimiento geográfico. La opinión mantenida por Schmidt de que el dato topográfico fue construido desde la mesa del amanuense como si dijéramos (pág 297), alcanza al propio Mc si se ha de leer el texto más largo en Mc 11,1.

[165] Cfr págs 232ss.

la pisará nunca antes de la Cena [166], sino exclusivamente (!) el Templo. La entrada no es un acontecimiento escatológico sino la inauguración de la época pasionaria (es menester hablar de una época de esta clase) que ahora comienza. Mt recalca el significado tipológico y el significado que para los espectadores tuvo la manifestación pública de la pretensión mesiánica. Lucas es muy distinto: Jesús se presenta en el Templo. Esto tiene significado *directo* solamente para El; va al lugar de su destino, y toma posesión.

Desde luego Lc introduce una tipología en el relato, pero —y esto es significativo—no tiene carácter escatológico sino histórico-eclesial. Se funda aquí la pretensión de la Iglesia de ser el verdadero Israel. Y esto es a su vez importante para la apologética política que a partir de ahora entra en juego vigorosamente. En consonancia con ello tenemos la reducción de las escenas públicas en el v 37. Sólo exultan los discípulos; el pueblo mira [167]. Parece que Lc hace frente también, al modificar la aclamación del v 38, a una posible contradicción entre su cristología, recalcadamente apolítica, y el hecho de la en-

[166] Se puede replicar que para que Jesús entrase en el Templo tuvo que haber atravesado la ciudad (W. Michaelis, *Einleitung in das NT*², 1954 págs 68s). Pero ¿tenía Lc una idea exacta de la situación respectiva del Templo y la ciudad? En el caso del Templo hemos de responder "no" basándonos en Hech 3,1ss. Algo equivalente ofrece Ps-Hekateus (Josefo, Ap I 198).

Taylor (*Behind*, pág 142). opina que si fuese Mc la base de este relato resultaría incomprensible que Lc haya silenciado su punto culminante constituido por la entrada en la ciudad. La otra fuente (an terior a Mc y simplemente completada por él) no habría descrito la entrada de Jesús, "but rather the exultation of the disciples as the city came in wiew". Olvida Taylor que la penetración en la ciudad fue evitada *intencionadamente*; rasgo que precisamente es significativo para la concepción lucana. Un ejemplo plástico de cómo se sacan conclusiones crítico-literarias a partir de una interpretación preconcebida.

[167] En contra de la opinión de Schmidt, pág 279. Cfr por lo demás su autoenmienda de la pág 298, que él empero vuelve a restringir: "La diferencia no es tan grande". Al contrario: lo significativo es precisamente la diferencia. Lucas entiende a Mc de manera distinta que Mt.

trada[168]. Se han suprimido los conceptos tocantes al reino davídico. Parece una especie de recordatorio de Lc 9,11, escena que recibe aquí a posteriori nuevas luces[169].

La presentación coherente como conjunto que hace Mc de la entrada en Jerusalén y en el Templo (Mc 11,11), queda fraccionada por Lc mediante la intercalación de Lc 19,39-44, en la escena aclamatoria junto al Monte de los Olivos (que es "monte" simbólico)[170]—en la cual Lc lleva adelante la discrepancia respecto a la venida de Jesús—, y en la escena pro-

[168] Cfr sin embargo el texto del D, el cual se vuelve a revelar aquí como secundario.

[169] Una característica de la exposición lucana es que el sentido tipológico de pasajes significativos sea valorado en otros posteriores sin referirse expresamente a aquellos. Las alusiones hablan por sí mismas. Se acumulan especialmente en el relato pasionario. Lc 22,3 toma Lc 4,13; y 23,2 recuerda a 20,25. La aclamación cumple las palabras dichas en Lc 13,35. Inmediatamente tropezamos también con el problema de la pre-historia. Entre ésta y la Pasión existe una relación muy rica: Lc 2,7 - 22,11; 2,14 - 19,38; 2,38 - 23,51. En caso de que la pre historia sea originariamente parte integrante, tendríamos entonces en la toma de posesión del Templo el cumplimiento de lo dicho en Lc 2,14. Pero resultaría extraña la regresión respecto a la ideología davídica, la cual no se puede desligar de la escena Lc 20,41ss. Basándose puramente en la comparación de las fórmulas, Lc 2,14 ejerce la función de explanación de Lc 19,38 enunciada vice versa. Pero esta observación no es bastante para decidir si Lc configuró la aclamación según la que aparece en la pre-historia, o si la elaboró a posteriori siguiendo la forma lucana de la escena donde se narra la entrada. Naturalmente anda muy cerca de ésta la cuestión de hasta qué punto la entrada se configuró como cumplimiento consciente de las historias de la presentación en el Templo y del Jesús adolescente.

[170] Resulta significativo que Lc no haga ahora, precisamente ahora, referencia al significado *escatológico* que tenía el monte de los Olivos en el judaísmo (Zac 14,4). (Cfr sin embargo W. Foerster, ThWbNT V página 483 nota 102, que impugna el significado mesiánico del monte de los Olivos para el judaísmo). Ha sido sustituido por una significación *biográfica.* Jesús sube a los cielos desde él. Aunque Lc alude ahí expresamente a la parusía, no dice que Jesús se aparezca en el monte de los Olivos. Sobre la cuestión de la sede de la parusía no existe más respuesta que Lc 17,22ss: en todas partes, y como un relámpago. A diferencia de Josefo (Bell II 261ss, cfr Ant XX 169ss) no menciona Lc nada referente al monte de los Olivos, en el pasaje de Hechos (21,38) donde habla del "egipcio".

piamente de la entrada—que sirve exclusivamente para tomar posesión del Templo, v 45—. Tal configuración no debe ser explicada por el empleo de fuentes diversas, sino que presenta un modelado redaccional muy consecuente a cargo del autor. No es menester admitir la utilización aquí de otras fuentes ajenas a Mc. Esta peculiaridad lucana fue diestramente elaborada por Lc con plena consciencia de lo que hacía; así nos lo pone de manifiesto no sólo el que Lc presuponga invariablemente durante lo que sigue esta singularidad suya, sino además el que la haga valer expresamente en Lc 21,37s que es una observación de carácter redaccional. Una vez más nos hallamos ante un *esquema* lucano [171].

Gracias a la supresión de la escena de la higuera tenemos un proceso coherente de la toma de posesión del Templo [172] Tras la supresión que acabamos de señalar figura también el motivo por el cual Jesús no obra milagro ninguno en Jerusalén [173]. La razón de esta conducta es que la Pasión no debe ser impedida.

[171] Tras esta epifanía hay también una recusación. Se corresponde así el comienzo de la parte tercera con el de la segunda y el de la primera. Con todo no debemos encajar tal correspondencia dentro de un esquema demasiado estricto.

[172] ¿Cuál de los dos—Mc y Lc—es primario y cuál secundario? No hay por qué entrar en discusiones sobre este problema. Subrayémoslo así especialmente en contra de Streeter y Taylor. Es palpable que Lc tuvo a la vista a Mc. El tono consecuente de su descripción no es debido a unas informaciones mejores que las que tuvieron sus fuentes: es resultancia de su exposición basada en una concepción objetiva y teológica bien definida.

[173] En Lc 21,37 se da cuenta exhaustivamente de su actuación positiva. Tampoco en Mc ocurren milagros públicos. Pero la motivación es distinta. Para Mc resulta objetivamente imposible que se obren milagros en Jerusalén, pues dicha ciudad es sede de perdición (Lohmeyer, páginas 33s). En cambio Lucas lo funda psicológicamente partiendo de su concepto de milagro (según el cual, el milagro es eo ipso convincente). En lugar de eso aparecen en Lc con tanto más vigor, rasgos legendarios que buscan presentar la Pasión como algo querido por Dios. El principio expositivo podemos deducirlo de Lc 9,21, donde se fundamenta la prohibición de desvelar la necesidad del padecer. Principio expositivo que luego es aplicado en el relato lucano de la Pasión.

En el v 47 aparece el sentido positivo de la purificación del Templo: Lucas hace que Jesús enseñe allí "diariamente" y se retire cada noche al monte de los Olivos [174]. No hay lugar ni hay tiempo para una unción en Betania.

Lucas deshace el esquema hemeral empleado por Mc, y forja así la imagen de una actividad *más larga,* de una tercera época equivalente a las dos anteriores correspondientes a la aparición de Jesús en la escena pública [175]. Esta tercera época queda a su vez claramente realzada gracias a su carácter específico, por ejemplo con la falta de milagros y, desde el punto de vista positivo, gracias a lo especial de la doctrina enseñada durante ella. Todo gira en torno a la actividad desarrollada por Jesús en aquel lugar descollante, el cual confiere a la doctrina una calidad típica [176]. El modelado estilístico se delata como obra personal de Lc no sólo por las *añadiduras* (que podían proceder muy bien de otras fuentes adicionales) sino también por las *supresiones* (por ejemplo la de Mc 13,1) [177]. La crítica cultual marquiana basada en principios escatológi-

[174] Cfr además de Lc 21,37s, también 22,39. Como explicación objetiva no basta la hipótesis de que Lc 21,37s sea una combinación basada en Mc 14,26 (Bultmann, *Synopt. Trad.*, pág 389).

[175] Cfr Lc 20,1 que es una vez más una configuración redaccional. Lo que en Mc ocurrió en una tercera entrada en la ciudad (después de las de Mc 11,11 y 11,15), acaece en Lc un día cualquiera dentro de un lapso más largo.

[176] Aspecto literario: Lc 19,47 es una configuración de Mc 14,49. Merced a la duplicación, el versículo actúa como preparación de Lc 22,53. En Lc 21,37 aparece lo dicho en Mc 11,19. Por tanto Lc construye un nuevo edificio usando sillares marquianos. No debemos preguntarnos por fuentes de las peculiaridades lucanas a propósito de estos pasajes religados redaccionalmente; menos aún se ha de aducir la reflexión histórica en torno a la credibilidad de la forma lucana de relatar. La elaboración estilística de Lc no se basa en informaciones adicionales sino en una reflexión teológica.

[177] Esto tiene importancia metodológica para la valoración de la medida en que Lc reelaboró los materiales por él empleados. Valoración que no se debe hacer según el alcance externo de las modificaciones sino en virtud de su cualidad interna.

cos, queda poderosamente modificada [178]. En Lc no se trata del final escatológico del Templo sino de su purificación; es decir: Jesús lo apresta como morada suya, y en adelante habitará en aquella su propiedad. La purificación no es ya una señal escatológica, sino un medio para tomar posesión; por ende carecerá de sentido sustantivo [179]. Lo dicho en Lc 20,2 vuelve a presentar una referencia rigurosa (al contrario que en Mc 11,28) [180].

Por tanto en el Templo es donde tendrá lugar la presentación definitiva de la entidad de Jesús con miras a los padecimientos que tiene por delante. El esquema promesa-cumplimiento se impone, y la Pasión es pre-interpretada. Por lo que toca a la Iglesia, se rechaza la pretensión de los judíos. Su apelación al Templo, a la tradición, es injusta. Desde su expulsión y desde el asesinato de Jesús los judíos ocuparon el Templo injustamente, por eso les será destruido con toda razón (como desarrollará el capítulo 21). Esta destrucción es el aspecto plástico de la refutación del judaísmo (y no un proceso *escatológico*). El Templo en manos de los judíos no era más que una construcción profana. Se suprimen las palabras referentes a él contenidas en Mc 14,57s [181].

[178] Sobre el conjunto: Lohmeyer, *Evangelium und Kultus,* Göttingen 1942.

[179] Con la falta de la historia de la higuera desaparece también la alusión a la purificación como "signo". El curso narrativo actual, armonioso y cerrado, ofrece referencias a la purificación, pero despojándola de sentido sustantivo.

[180] "Vuelve a presentar", pues el pasaje evidentemente se refería en principio a la purificación del Templo. A causa de la inclusión de la escena de la higuera, la conexión desaparecía en Mc. Pero Lc—que suprime dicha escena—restaura la armonía. Naturalmente no debemos valorar esto desde el punto de vista histórico, sino que se apoya sobre consideraciones teológicas secundarias.

[181] Consideradas simbólicamente ya en Mc, cfr Mc 15,29; Lohmeyer, *Markus,* a propósito de este pasaje. En Lc estas palabras aparecen en la historia de Esteban también como *falso* testimonio.

4. *Los adversarios*

Resulta extraña la desaparición de los fariseos en la Pasión. Solamente en Lc 19,39ss volverán a desempeñar el papel de adversarios, y su enemistad presenta ahí un tono consecuente con la imagen que de ellos se ha ofrecido en el elenco lucano específico [182]. Mientras que Mt traslada precisamente a Jerusalén la controversia, en Lc sólo se encuentra el pequeño conjunto polémico marquiano, y ya no es con fariseos sino con escribas. Igual cambio en Lc 20,20 (respecto a Mc 12,13), con lo que desaparece el parecido con los saduceos [183]. Por término medio los adversarios que figuran son los de Lc 22,2: sumos sacerdotes y escribas.

5. *Temática del discurso en el Templo*

Limitada a dos temas: la Ley y las últimas cosas, especialmente la relación de éstas con Jerusalén. Hay que distinguir estas dos magnitudes: escaton y Jerusalén. Se cambia el escenario de Mc 13,1. En Lc habla Jesús únicamente en el Templo. Por eso se suprime también Mc 13,3. El monte de los Olivos no es lugar de enseñanza sino de oración nocturna. Distanciándose notablemente de Mc, se abandona el simbolismo escatológico de la escenografía (ατέναντι τοῦ ἱεροῦ). Mc y Mt presentan las palabras de Jesús como revelación secreta, y por eso las sacan fuera del Templo: el distanciamiento topográfico tiene efectos simbólicos. Según Lc se dirigen a los hablantes de Lc 21,5 y son dichas públicamente en el Templo mismo.

[182] Véase sobre esto especialmente Schlatter, por ejemplo págs 303ss. 333ss. 346ss.

[183] Lo que se acomoda muy bien con la presentación de fariseos y saduceos en Hechos.

6. *La noticia sumaria de Lc 21,37s*

Véase páginas 115s notas 173, 174, 175.

7. *Acontecimientos ocurridos hasta la Cena* [184]

Igual que la noticia aducida poco ha, también la formulación de Lc 22,1 indica que la estancia en Jerusalén fue más larga. Pero esto introduce una nota especial. Dice expresamente Mc que Jesús no debía ser muerto "durante la fiesta". Pero como según Lc él permaneció allí por más tiempo, hubo de morir *precisamente durante la fiesta*. Casi da la impresión de una solemnidad ritual, sugerida también posteriormente por la escena de Barrabás. Para comprenderlo bien recurramos además a Lc 22,53.

Ya hemos dicho que el suprimir la unción depende de los aspectos locales típicos de Lc. ¿Tuvo Lc además otras razones de orden objetivo para quitarla? ¿Es una escena que no le cuadra a causa de sus indicativos escatológicos? Conforme al sentido de la variante Lc 7,36ss, Lucas quiere entenderla únicamente como muestra psicológica de cariño y señal de arrepentimiento. No es un ser humano sino un ángel quien conforta a Jesús para la muerte. Es claro que el cuerpo habrá de ser embalsamado sólo después de morir (Lc 23,55s); y desde luego fueron los suyos quienes lo hicieron. Pero en estos momentos la unción resulta superflua: Jesús vive todavía.

Lc 23,3 se engarza en la historia de la salvación: Satán ha vuelto. Con eso concluye el período de salvaguarda tal como fue descrito en Lc 4,18-21. Comienza la Pasión, que en Lc (al igual que en Jn) se describe como obra de Satán [185]. Tema

[184] Véanse los tres tomos de H. Schürmann.
[185] Sobre este tema. cfr Noack, *Satanas und Soteria.*

que en Lc parece sustituir a los aspectos marquianos perceptibles en la escena de la unción, y que corresponde al contenido de la "conversación a la mesa". Nótese a este propósito la disposición—distinta de la marquiana—del anuncio de la traición (el traidor, donde Satán mora, participa en la comida).

No vamos a tratar aquí de la fecha dada por el v 7. El v 10 habla por vez primera de una entrada en la *ciudad*; y sigue una explicación detallada de la misma. El tiempo pasionario ha comenzado; la Cena supone ya una retrospección al tiempo de salvaguarda (Lc 22,35-38). Es enfocada desde la perspectiva de un fortalecimiento para los πειρασμοί que ahora comienzan; y comienzan ya en tiempos de la vida de Jesús, después que Satán vuelve a estar presente [186]. No desarrollaré aquí el complicado problema de las palabras dichas en la Cena [187]. Con todo ¿qué significa καθώς en el v 29? ¿Se esconde tras esta expresión la idea de que el banquete es para los discípulos sustitutivo de lo que el propio Jesús había de padecer; la idea de que hay dos caminos conducentes al Reino de Dios: a través del martirio y por el sacramento, el cual supone por tanto una anexión especial del padecer?

8. *Lo dicho durante la Cena*

No presenta una relación directa con los aspectos locales, sino con las especiales ideas e imágenes que han configurado

[186] Lc 22,18 es peculiar. No se fija plazo. Comienza una época intermedia en la que Jesús "no beberá": se trata es claro de los actuales tiempos del mundo (de la Iglesia) hasta que llegue la parusía. Durante ese tiempo en el que la Iglesia padece ¿no habrá tampoco en el cielo festejo?

[187] Cfr el detallado aunque no plenamente convincente análisis de H. Schürmann III págs 45ss. Con todo, muestra acertadamente el papel que en este testamento de Jesús desempeña el ordenamiento de la comunidad y del "ministerio". Pues la comunidad es la organización dispuestas para el tiempo intermedio (largo en duración) entre la Pasión y la parusía.

a éstos o que en ellos se expresan. El tema πειρασμός es dominante, cfr Lc 22,28,40. Mas guardémonos de leer en el v 28 una descripción de la vida entera de Jesús como tentación: precisamente no lo es. *Ahora* es cuando los πειρασμοί imperan [188]. Hasta entonces estaban lejos. Así lo presupone el v 35, de conformidad con la otra presentación del evangelio; y así es descrita la actuación de Jesús en el marco Lc 4,13 - 22,3. El v 36 supone una diferenciación expresa respecto a la época que "ahora" comienza. La existencia de los discípulos bajo salvaguarda ha terminado; ahora comienza la lucha, donde son menester bolsa y alforja, donde padecerán carencias, donde impera el guerrear. A partir de la irrupción de la Pasión—y sólo a partir de entonces—se desencadena la lucha que implica el ser-cristianos, y los Apóstoles son quienes ahora *permanecen*. Tal es el sentido del perfecto del v 28. Por eso los Apóstoles no huyen en Lc. Y se habla tanto más de tribulación a causa de Satán: 31ss [189]. La escena del monte de los Olivos ha sido construida de acuerdo con todo ello.

"El invencible despego hacia los topónimos semitas" [190] no explica suficientemente el que en Lc 22,40 falte el topónimo "Getsemaní". El giro κατὰ τὸ ἔθος contrasta ya con Mc. De modo que el v 39 sirve para explicar cómo es que el traidor conocía el sitio. La historia va a desarrollarse ahora en el lugar de oración acostumbrado. Por eso parece tanto más crasa la irrupción allí. Vuelven a aparecer los temas que ya conocemos. Los discípulos deberán orar por ellos mismos, pues la

[188] A fin de evitar malentendidos repitamos que en las explanaciones subsiguientes se trata exclusivamente del sentido que estos enunciados tienen para Lucas (sobre la objeción de K. G. Kuhn, cfr pág 32 nota 22). Podemos aquí abstenernos de considerar hasta qué grado se difundió sobre este punto, antes, en y después de Lc, una comprensión que considerase como "tentación" toda la actividad de Jesús. Sobre la redacción lucana de los vv 28-30 cfr H. Schürmann III págs 37ss.

[189] Cfr el tratamiento de la historia de las tentaciones. ¿Procede "Satán" de una tradición especial? Poco puede ilustrarnos sobre este punto tal palabra por sí sola.

[190] Así Wellhausen, sobre este pasaje.

oración es arma contra las tentaciones. Queda suprimida la tríada que veíamos en Mc. Los discípulos duermen a causa de la tristeza que les embargaba, lo que recuerda el motivo somnial de la transfiguración. Y son tratados con miramiento, al contrario que en Mc: no han de ser *despertados* tres veces, sino simplemente se les amonesta *una* sola vez diciéndoles que no era aquel momento para dormir. Asimismo se suprime lo que sigue, pues el espíritu de los Apóstoles no era débil.

Tribulación-tentación y espada. En Mc la tribulación va referida escatológicamente a la "hora"; en Lc al martirio, atemporalmente. El contexto insinúa un significado simbólico para la espada; a saber: la lucha cotidiana del cristiano contra las tribulaciones y las tentaciones especialmente en la persecución, es decir contra Satán que "ha reclamado" para sí a los discípulos, y a quien ellos habrán de resistir [191]. Hasta el presente no había en el evangelio alusiones a luchas, sacrificios, superaciones por parte de los discípulos. Una comparación entre las palabras de despedida Lc 22,35-38 con los discursos de misión Lc 9,1ss y 10,1ss confirma esta comprobación nuestra.

Indudablemente la investigación crítica tiene razón cuando considera estos discursos como modelados por determinadas circunstancias de la comunidad. Pero Lc no ve en ellos un cuadro de su actualidad sino la imagen de un pasado concreto:

[191] Una imagen semejante en Lc 9,23 al aplicar la cruz a la "cruz de cada día". Cualquier investigación sobre reminiscencias históricas en la mención de la espada es perjudicial. En el alcance lucano la espada que debían comprar puede no tener ningún sentido político. Taylor, *Jesus and his sacrifice,* pág 192: "... Jesus is speaking metaphorically. He is thinking of the position in wich the disciples will find themselves after His death". Pág 193: "That Jesus should have been misunderstood by the Twelve is part of the dramatic irony of a tense situation. The cry: 'Lord, behold, here are two swords', reveals the fact that they have merely caught the surface meaning of His words".

del tiempo de Jesús precisamente; y por tanto la imagen de un pasado *ideal*. Así lo expresa este pasaje [192].

En Mc/Mt el equipamiento de los enviados simboliza la disposición escatológica con miras al fin (como señal para los hombres), mientras que en Lc es signo de la salvaguarda en la que habían vivido. Sirve para exponer los tiempos jesuánicos que tienen carácter ideal, como contrafigura de la actualidad tan llena de aprietos. Así el equipamiento de *antaño* se contrapone a ese otro equipamiento del que los discípulos habrán menester en lo sucesivo. Ahora, en la Cena, cuando el tiempo en salvaguarda ha pasado ya, desvela Jesús el sentido salvífico de las instrucciones que les había dado cuando los envió en misión. La situación expuesta en v 36 (ἀλλὰ νῦν) sigue siendo válida en la época del autor [193].

La escena presupone el malentendido que según Lc padecieron los discípulos respecto a la misión de Jesús; se proyecta en la espada y en el planteamiento de la cuestión: un Mesías luchador, o un Mesías pasionario. Y así la respuesta de los discípulos hablando de dos espadas es señal de que padecieron efectivamente ese malentendido, que luego les condujo a una resistencia armada al ocurrir el prendimiento, mientras que la actitud adecuada era a la sazón la de sufrir. El malentendido de los discípulos concuerda con su comprensión equivocada de los anuncios pasionarios y con Lc 19,11. Los discípulos no son puestos en una situación de lucha y victoria, sino en una situación de amenaza [194].

El v 28 no ha dicho: sois personas heroicas, que se han

[192] Bultmann, *Synopt. Trad.*, págs 155s: el propio Mc notó que la indicación no cuadra, y procura limar las asperezas. Lucas se refiere fundamentalmente a un pasado de otra clase.

[193] ¿Se alude también aquí a que los Doce fueron enviados *aisladamente*?

[194] Itala y D no han entendido este punto. ¿Conciben los discípulos aquella marcha como un ir hacia la victoria definitiva y opinan que dos espadas bastan porque el Mesías ya está aquí? En tal caso Lc 22,39 contradiría tal hipótesis, pues dice: es una marcha κατὰ τὸ ἔθος; ahora no comienza el fin del mundo sino el período de prueba.

mantenido firmes. Pues todavía no ha ocurrido nada. Sino que dice: habéis venido conmigo a Jerusalén y conmigo habéis sido enfrentados a pruebas y tribulaciones (en pretérito perfecto: las pruebas y las tribulaciones ya están aquí). Pero ellos son los perseverantes. Desde estas pruebas y tribulaciones se ofrece a la vista una perspectiva típicamente escatológica.

El v 29 expresa la analogía Padre/Jesús - Jesús/discípulos. El v 37 es asimismo una interpretación, donde se ofrece el significado idóneo y se pone de manifiesto el malentendido subsiguiente por parte de los discípulos (mediante una cita de Is 53, donde se alude al que no lucha).

9. *El prendimiento*

La escena marquiana del monte de los Olivos (sic: no en Getsemaní como Mc dice; cfr pág 121) ha sido sometida en Lucas a un modelado estilístico: dibuja la situación del mártir ante la decisión de someterse o no al martirio.

Lc 22,52: infiere Lucas de la presencia de los servidores, la de los jefes. Surge una nueva magnitud: los στρατηγοί [195]. Y a causa del cambio de imagen escénica se cambia también Mc 14, 43. El beso resulta aquí expresamente un beso de Judas, pero no llega a producirse.

La expresión ὑμῶν ἡ ὥρα alude simultáneamente a la situación de la Iglesia (y su renuncia a la resistencia activa).

10. *El proceso*

Las peculiaridades de la presentación lucana son conocidas: no hay proceso durante la noche; Jesús pasa la noche en el

[195] Lucas parece poseer en este punto informaciones adicionales. Pero ya es otra cuestión el saber si la imagen que de los στρατηγοί se forjó Lc, es exacta efectivamente. Sobre la cuestión histórica cfr Klostermann, a propósito de Lc 22,4; Schürer II págs 320ss; Billerbeck II páginas 628ss.

patio; allí mismo fue donde tuvo lugar la negación; interrogatorio diurno "ante su sanhedrín" [196]. Lucas tiene una imagen de las circunstancias topográficas y jurídicas distintas de Mc. Construye su descripción con motivos que son habitualmente suyos en otros pasajes [197].

El curso del proceso está racionalizado. Se suprime el interrogatorio a testigos por una razón muy sencilla: es superfluo. El hecho de la mesianidad de Cristo era público. Y la información deseada al respecto podía ser tomada del propio Jesús en cualquier momento. En cuanto a la escena posterior ante Pilatos, diré simplemente que ésta fue una cuestión en la que posteriormente el Procurador se vio envuelto. El misterio está únicamente en la "necesidad" del sufrimiento. Los testigos "falsos" estaban fuera de lugar; Jesús era perseguido precisamente a causa de la verdad. Los mentirosos no son aquí los *testigos,* sino los dirigentes del pueblo. Con sus mentiras (Lc 23,2) daban ellos testimonio de sí mismos [198].

Lc 22,67-70

Hay que ocuparse especialmente de esta perícopa por razón de su carácter instructivo. El hilo del pensamiento es coheren-

[196] Hirsch II pág 266, entiende, siguiendo a Wellhausen, el Sanhedrín como un lugar. El uso lingüístico de Hechos no abona esta hipótesis.

[197] ¿Debemos ver en la escena de la negación de Pedro una tendencia conciliadora? Pedro niega desde antes del interrogatorio; y eso podría constituir una agravación. De todos modos esta escena tiene más bien la función de preparar el ambiente de la confrontación entre el confesor y el que niega (Lc 22,61a). Sobre el tema del martirio en la Pasión lucana véase ante todo M. Dibelius, *Formgeschichte,* págs 202ss y H. W. Schurkau, págs 90ss.

[198] El hecho de que falte el interrogatorio de testigos, nos advierte contra búsquedas exageradas de correspondencias en Lc. Hubiera sido un bonito reproche para la historia de Esteban. Pero Lc no lo emplea. Merced a la abreviación del comienzo del interrogatorio resulta una potente densificación de la cristología. A Lc sólo le interesa el lado jurídico del asunto cuando Jesús es conducido ante el tribunal *romano.* Pues aquí puede Lc perseguir su fin secundario de corte apologético.

te y típicamente lucano. La cuestión se formula en dos partes. Pero no veamos en tales o cuales relaciones respecto a las fuentes el motivo de dicha distribución, sino, como nos lo indica el οὖν del v 70, en la terminología cristológica de Lc. Los versículos han de exponer la identidad objetiva de los títulos cristológicos en curso[199]. Este pasaje nos pone de manifiesto la imposibilidad de construir la cristología de Lc partiendo de una estadística de títulos. Resulta significativo el que se les equipare entre sí. Naturalmente Lc conocía la con-

[199] Hirsch II págs 243s, vincula literariamente la expresión lucana ἀπὸ τοῦ νῦν (Lc 22,69), con la de Mt 26,64 ἀπ' ἄρτι. Pero el v 69 es inequívocamente un enunciado lucano, como se deduce de la escatología contenida en él, variada respecto a Mc y desde luego en el sentido de una parusía que se retarda. Si lo reconocemos así resulta al momento inteligible Lc 22,70. 'Ἀπὸ τοῦ νῦν no tiene nada que ver con el ἀπ' ἄρτι de Mt. Y la otra presunta coincidencia (σὺ εἶπας respecto a ὑμεῖς λέγετε) tiene en uno y otro pasaje una función completamente distinta. Ambas expresiones se explican partiendo de la lógica de los respectivos modos de llevar el diálogo (configurados independientemente). Σὺ εἶπας en Mt es una aclaración de Mc, cfr la formulación de la pregunta, que también en Mc adopta la forma de un conjuro (pero Mc no es consciente de ello). En Lc no quedan ni vestigios de todo esto. La calidad de la respuesta es totalmente diferente. La pregunta procede de Mc y la respuesta viene sugerida también por él, pero ha sido modificada. Veamos los dos puntos de la configuración de Lc: primero declara la relación titular *Cristo-Hijo del hombre* y luego *Hijo de Dios*. Pero se ve forzado después a introducir modificaciones en virtud de su escatología. Marcos: pronto se verá la parusía; y así lo entiende Mt exactamente con su ἀπ' ἄρτι. Pero Lc en cambio dice: desde ahora Jesús está sentado a la diestra de Dios. La parusía todavía no es actual, por ello se la suprime de este pasaje. No puede imaginarse Lc que el sanhedrín vea la parusía, y, naturalmente, tampoco el estar sentado a la diestra de Dios; son los mártires quienes lo ven. Tenemos ante nosotros un esbozo coherente: configuración del diálogo con el tema del malentendido; no pueden saber estas cosas, no pueden entender el título "Hijo del hombre". De este modo convierte Lc el interrogatorio en un compendio cristológico destinado a sus lectores. En el contexto presente, ὑμεῖς λέγετε sirve para caracterizar a los judíos, los cuales dan, como tantas otras veces, testimonio de sí mismos. La respuesta de Jesús no es "evasiva" (Klostermann) sino una confesión de filiación divina, como se mostrará finalmente (v 71). P. Winter, *Luke XXII 66b-71*, StTh 9 (1955) 112ss, explica estos versículos como interpolación; no resulta convincente su hipótesis.

cepción mesiánica judeo-política: el discurso de Gamaliel que aparece en Hechos, la presupone. Pero aparta a Jesús de ella mediante la interpretación: *Hijo de Dios.* Aquí tenemos pues —pese a todas las estadísticas—el calificativo apropiado. Su significado objetivo hemos de deducirlo de los datos cristológicos ofrecidos por el evangelio y los Hechos (y no partiendo de reflexiones en torno a los predicados judíos y helenistas sobre la revelación; desde luego plenamente justificadas, pero en su lugar adecuado).

La tendencia político-apologética, que hasta el presente sólo se podía barruntar, sale a la luz en Lc 23,2 [200]. La fórmula remite a Lc 20,20ss; los hablantes son los mismos (a diferencia de Mc).

Y con ello la denuncia contra Jesús queda calificada de mentira consciente. De este modo puso Lc en claro para el perseguidor romano de su época, que el proceso seguido antaño contra Jesús (y que sirve de base para el que a la sazón se seguía contra los cristianos) se apoyaba en una calumnia judía y había sido presentado hasta el presente falseando los hechos. Durante el proceso la autoridad romana *no* se había dejado engatusar por la mentira judía, como ahora ocurre. Lucas dice clarísimamente dónde estaban los verdaderos agitadores políticos. Compárese Lc 23,19 y 25 con Mc 15,7. Jesús era el Mesías, pero eso no constituía ningún delito contra el Derecho Romano.

La cristología ofrece un complejo apologético positivo. La falta de base de la denuncia judía resulta de las características de la mesianidad de Jesús. Verdad es que la exposición no apunta sólo hacia la apologética sino también se dirige a los creyentes y a la controversia con los judíos.

Opina Taylor (*Behind,* pág 54) que Lc no trae ningún in-

[200] Ha sido vista acertadamente por G. D. Kilpatrick. JThSt 43 (1942) 34ss. Deduce con razón las pertinentes consecuencias para la hipótesis del Protolucas: si se capta la tendencia lucana, desaparece el material "protolucano".

terrogatorio ante Pilato. Pero el v 3, lo es[201]. Pilato está pues suficientemente informado. Por supuesto que no debemos caer en historizaciones. Lucas se basa siempre en *su* noción (trascendente) de la realeza (mientras que Juan toma conciencia del problema).

Lc 23,5: este versículo es un sumario donde se muestra que "toda la Judea" fue considerada desde el principio, junto con Galilea, campo de actuación de Jesús[202].

La tendencia política se hace más perceptible en la relación existente entre las escenas de los vv 2-5 y 6-16. La escena de Herodes pone de manifiesto rasgos pertenecientes a la reflexión política de Lc[203].

[201] Se debe afirmar que en sentido lucano tiene lugar en el v 3 un interrogatorio oficial. Lucas puede terminarlo rápidamente pues solo es *uno* el punto debatido: que Jesús carece de aspiraciones políticas. Y Pilato—según Lc—no tiene que preocuparse de más. Tampoco necesita seguir preguntando, pues Jesús le da la información suficiente con sus respuestas. Lucas presupone aquí que sus lectores conocen el carácter apolítico de la designación "Rey de los judíos".

[202] No se nombra a Samaría. A decir verdad, en este pasaje no se ha de atribuir a esto gran importancia. En lo que sigue predomina lo político. Por lo pronto se trata de puntualizar que Jesús ha entrado tanto bajo la jurisdicción de Pilato como bajo la de Herodes. De ahí que Samaría resulte superflua. La fórmula es valiosa pero no tanto por su empleo específico en este pasaje, como por sí misma. Es un sumario prelucano, como lo prueba la comparación con otros pasajes donde en Lc aparecen Galilea, los galileos y el tema de la arjé. Y en sentido prelucano describe sin duda la actuación de Jesús *exhaustivamente.*

[203] Lc 23,15 expresa el sentido de la escena de Herodes, el cual afirma la ausencia de peligrosidad política de Jesús mediante un acto simbólico (Lc 23,11). Herodes y Pilato colaboran; de ahí el v 12. El tetrarca se queda una vez más sin ver el "espectáculo" que esperaba. Cfr Lc 9,7-9 y 13,31-33. Naturalmente el juego cómplice de Pilato y Herodes tiene un trasfondo con sentido histórico-salvífico, indicado en Hech 4,27.

Se discute la historia de la tradición de esta escena. La controversia se centra en si Lc construyó dicha escena (Dibelius ZNW 16 [1915] 113ss; Idem, *Botschaft und Geschichte,* I 1953 págs 278ss), o la encontró en los materiales que tuvo a su disposición (Bultmann, *Synopt. Trad.,* página 294). Resulta clara su vinculación con las restantes escenas de Herodes, muy elaboradas. En cualquier caso muestra que tampoco aquel gobernante judío pudo comprobar, tras la intervención del romano, que

Según Lc no se niega Jesús a responder a la autoridad romana. Jesús da cuenta con gran objetividad de lo que se le pregunta, haciendo así posible establecer a tenor de la verdad de los hechos la calificación jurídica del caso, cosa que también ocurre ex officio. A diferencia de Mc, no se explana la respuesta; pero se suprime la alusión al silencio de Jesús. En cambio Herodes no recibe respuesta ninguna. Con eso la elucidación de las relaciones entre Iglesia e Imperio se desplaza de modo análogo a la tendencia manifestada a lo largo de Hechos. El planteamiento de la cuestión que hace el Procurador en Lc 23,4 pone en claro la situación entre ambos. Si a pesar de todo Pilato llegase ahora a pronunciar una sentencia condenatoria, contravendría la calificación jurídica del caso establecida por él mismo. ¡Y no lo condena! Jesús no muere a resultas del fallo emitido por el juez romano; muere por los judíos a quienes les "fue entregado" (Lc 23,25) por el romano. No es metódicamente admisible imputar a descuido la no mención del juicio en Lc, ya que éste leyó en sus fuentes la condena..., y suprime Mc 15,15. También ha sido suprimido Mc 15, 12 ya que Pilato aparece ahí como ejecutor.

Lc 23,22 recalca la comprobación oficial de la inocencia de Jesús: es pronunciada "por tercera vez".

Queda pues puntualizado por lo que atañe al problema de la culpa, que exclusivamente los judíos aparecen como actores. Indudablemente Herodes es incluido entre ellos, ya que desaparece la escena de los ultrajes infligidos por los soldados romanos y la sustituye otra a cargo de los hombres de aquel. Adoptó por tanto una postura instrumental (ya que por otra parte comprueba la inocencia de Jesús; esto resulta importante para Lc).

Jesús cometiese delito político alguno. El hecho de que se presente también el parecer de Herodes depende una vez más de la idea que Lc tiene de la estructuración política de Palestina (procuratura, reino en régimen de clientela, polis Jerusalén). En el proceso han participado pues todas las instancias, y la culpa cae plenamente sobre los judíos jerosilimitanos.

11. *Barrabás*

Lo que en Mc es una "señal", recibe en Lc un cuño político. Son los *judíos* los que hacen entrar en liza el nombre de Barrabás; y una vez más emiten sobre sí un testimonio al declararse solidarios con el agitador (se recalca por dos veces, cfr vv 19 y 25). De este modo la escena resulta más difícil de imaginar que en Mc. Allí—prescindiendo totalmente de la cuestión sobre su historicidad—tenemos un motivo (Mc 15,6) que por lo menos presta a lo ocurrido una ilación consecuente y lógica. Pero tal como la escena transcurre en Lc ¿cómo es que los *judíos* llegaron a hacer semejante demanda? Parece que ha sido el propio Lc quien—debido a la tendencia por él seguida—ha creado tal dificultad. Según su exposición se trata de una permuta en toda regla: se ofrece un sustituto a trueque de un criminal auténtico, y Pilato acaba consintiendo en ello [204]. ¿Piensa aquí Lc en un acto ritual?

En cualquier caso Jesús no es ajusticiado por los *romanos*: compárese Lc 23,25 con 23,26 (a diferencia de Mc 15,15) [205]. La participación de Pilato al entregarles a los judíos el galileo es meramente pasiva. En lugar de la escena de las burlas romanas aparece otra nueva con burlas judías. Una vez más se

[204] Reina en este punto una oscuridad total. ¿Piensa Lc en que los judíos tenían derecho a que se les entregase un condenado pero intercambiándolo por otro? ¿Sustituye la celebración romana del "rey de las saturnalia", por un rito judaico (ficticio desde luego si lo juzgamos desde el punto de vista histórico)? No nos ofrecen ningún punto de apoyo ni el derecho antiguo ni la costumbre. ¿Se trata de una construcción del propio Lc, que no pudo entender su fuente y la acomodó a su modo? Casi nos produce la impresión de una "liberación" cultual (ἀπολύειν). ¿Pretendió quizá Pilato—siempre según las ideas lucanas—utilizar a Jesús en una celebración ritual para terminar dejándolo en libertad? Los judíos empero solicitaron que fuese Barrabás quien "fuese liberado" de este modo. ¿Se imagina Lc la muerte de Jesús a manos de judíos como un acto ritual? Cfr la modificación Lc 22,1s ("precisamente durante la fiesta"). Resulta chocante que Pilato tenga claramente que "entregarles" alguno.

[205] M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte,* I 1953 pág 286.

ponen de manifiesto las diferencias existentes entre las fuentes y la elaboración lucana. En ellas los soldados eran romanos. En Lc hay también soldados pero su nacionalidad se difumina. Queda suprimida toda indicación referente a su pertenencia al ejército romano; aunque no se diga a cuál pertenecían. Repitámoslo otra vez: no ha lugar el andarse preguntando por la historicidad de las peculiaridades que ofrece la narración de Lc [206].

12. *La crucifixión*

Es sabido que la omisión por Lc 23,39 de la expresión marquiana "crucificados *con* él" no resulta de gran peso por lo que atañe al v 33.

La supresión de la escena de la poción (Mc 15,36) está relacionada con la omisión de la tipología "Elías" [207]. En Lc todo el pasaje correspondiente a Mc 15,34-36 no encaja ni en la escatología ni en la ideología martirial (según la cual el mártir experimenta la cercanía de Dios) [208]. Las palabras que emplea

[206] Si bien las burlas de Lc 23,36ss no son calificadas positivamente como hechas por judíos, tampoco lo son como hechas por romanos. Con razón puntualiza Wellhausen (*Einl.*, pág 56) la no intervención de soldados romanos. Obsérvese que Lc indicó anteriormente la presencia de στρατηγοί judíos, cfr también Lc 23,11. Según Mc el capitán que se hallaba al pie de la cruz tuvo que ser pagano (Dibelius, *Formg.*, pág 204). En Lc se trata de alguien que se siente conmovido por el "martyrium". Verdad es que Lc no logró suprimir totalmente las disarmonías al reelaborar este punto. La expresión ἐδόξασεν τὸν θεόν no decide nada; desde luego se aplica de modo predominante a los cristianos y a los judíos, pero en Hech 10,46 se refiere técnicamente a la conversión de un capitán romano. Pero ¿qué es propiamente lo que subyuga al soldado: el "martyrium" como tal, o lo maravilloso de aquella muerte tan rápida? Lucas suprime todos los datos cronológicos excepto el de Lc 23,44, despertando así la impresión de que Jesús murió al poco de su crucifixión.

[207] Lc 23,36 no es una repetición de Mc 15,36 sino de Mc 15,23. Falta una correspondencia con Mc 15,36. Pero Lc conoció tal versículo pues toma de él la palabra ὄξος.

[208] ¿Entendió Lc la exclamación marquiana como grito de desesperación? Lohmeyer, *Markus*, págs 345s.

contienen la solución del problema de este martirio, y se expresan de un modo inteligible para cualquiera (mientras que la redacción marquiana presupone estar familiarizado con el pensamiento bíblico).

Lc 23,49 es preparación del concepto de testigo. Ἀπὸ μακρόθεν parece armonizarse con la escena del prendimiento. Lc 23,50 sirve para caracterizar indirectamente a los judíos: el justo José no había participado [209]. ¿Es interpretación lucana la frase πόλις τῶν Ἰουδαίων del v 51? El v 52 presenta una nueva y típica modificación. En Mc es Pilato competente para la comprobación de la muerte (asombrosamente rápida) de Jesús; de ahí que deba ser informado de modo oficial. Pero en Lc el Procurador no tuvo nada que ver con la ejecución de Jesús; de ahí que no proceda poner el pasaje correspondiente [210].

Las palabras contenidas en Lc 23,34 nos plantean todavía un problema especial. ¿Atañen a los judíos? Pero entonces ¿cabe decir de éstos que no sabían lo que hacían? ¿O atañen sólo a los ejecutores materiales, que es claro que lo ignoraban? El propio problema textual es ya de difícil solución. ¿Se han incluido esas palabras para librar a los meros ejecutores (y así implicar aún más a los verdaderos culpables)? Jesús ha dicho a los judíos con suficiente claridad quién es él; y precisamente por eso lo crucificaron. ¿O fueron estas palabras eliminadas más tarde, por entenderse que la crucifixión fue un crimen imperdonable? [211].

El ruego del perdón contenido en vv 33s se refiere en primer término a los ejecutores materiales "que no saben"; por otra parte "ellos" designa además en segundo término a los judíos in corpore, sencillamente [212].

[209] La calificación de un hombre como "justo" es desacostumbrada: se encuentra también en la pre-historia Lc 1,6; 2,25: y luego en 10,22.

[210] Tampoco el vestigio constituido por el v 52 está libre de la sospecha de haber sido interpolado partiendo de Mt. Cfr Klostermann, a propósito de este pasaje.

[211] Schelkle, pág 26, supone una supresión dado que—según él—se consideró que contradecía a los vv 27-31.

[212] Klostermann concibe estas palabras como intercesión en pro del

Quizá podamos avanzar si nos fijamos en el tema de la "ignorancia" que aparece también en otras partes, y es aplicado tanto a los paganos como a los judíos: Hech 3,17; 13,27; 17, 27,30. Basándonos en la acusación lanzada en Hech 7,51 podríamos suponer que Lc quería presentar a los judíos como sabedores. Pero en dicho pasaje no se trata directamente de la mesianidad de Jesús. Mas bien las cosas están así: los judíos conocieron la pretensión de Jesús; pero no le creyeron. Por tanto *subjetivamente* no saben que matan al Mesías; consideraban a Jesús un falso pretendiente. El que mintiesen para alcanzar su objetivo es otra cuestión. Así pues, según la manera lucana de pensar, la mesianidad de Jesús ha sido demostrada por vez primera mediante la Resurrección de tal modo que ya no se puede eludir. *Ahora* es cuando la incredulidad se ha hecho inexcusable; eso es lo que presupone la interpelación a los judíos de Hech 3,17s y a los paganos de Hech 17,30, y a eso corresponde la comprensión del acontecimiento de la Resurrección en Hech 17. Las observaciones citadas sobre la ignorancia ponen de manifiesto una diferencia característica. En Hech 13,27 es calificada de culpa: se trata de una concepción tradicional y veterotestamentaria. Los otros dos pasajes en cambio conciben la ignorancia como razón del perdón. El tema se manifiesta como un típico motivo misional y de enlace. Habremos de ocuparnos de él todavía en otro contexto.

13. *El problema de la culpabilidad en Lucas*

Hasta aquí habíamos observado la tendencia a echar toda la culpa sobre los judíos. La escenografía al pie de la cruz corresponde a ella. El pueblo está allí; los dirigentes se burlan.

verdugo y remite a Hech 7,60; partiendo de ahí entiende las palabras de nuestro pasaje como interpolación, como incorporación de este tema tradicional. Sobre ἄγνοια y ἀγνοεῖν: véase J. Dupont, *Gnosis,* (Diss) Lovaina 1949 págs 3ss; L. Cerfaux, RAC I págs 186ss.

Esta estructura la habíamos encontrado ya antes, cuando el pueblo se hace bautizar pero no los dirigentes (Lc 7,29s). Con la ejecución de Jesús por los judíos, se da cumplimiento a las palabras de Lc 13,34, que habían precisado más el enunciado de Lc 13,33 en el sentido de que los profetas no sólo tenían que morir *en* Jerusalén sino también *a manos de* Jerusalén. Lo que puede atisbarse de participación romana, al ser resto de los materiales que Lc tuvo ante sí, no pertenece a los rasgos propios de la exposición lucana (más bien es como si dijéramos perpendicular a ella). Fuera de la historia de la Pasión se encuentran también enunciados sobre la culpa de la muerte de Jesús, especialmente en pasajes de tono formal pertenecientes a los Hechos de los Apóstoles. ¿Cómo se relacionan con la exposición de la historia pasionaria?

Parece perceptible una diferencia en Hech 2,23: él es muerto διὰ χειρὸς ἀνόμων. Lo que objetivamente resulta más próximo es Hech 4,27, y además Hech 3,13s; 13,28. Estamos ante un grupo de fórmulas que atribuye la muerte de Jesús a la colaboración de judíos y paganos (incluido Herodes); donde esto aparece más claro es en Hech 4,27. Hay ahí un proceso determinado de modo histórico-salvífico: el cumplimiento de Psal 2. Idea que es también la que ha de estar tras el episodio de Herodes (verdad es que esto no prueba todavía que tal episodio haya sido "urdido" partiendo de dicho salmo; por lo pronto lo más probable es lo contrario: se procura entender un proceso con ayuda de la Escritura).

En el pasaje Hech 4,27, plenamente orientado de modo histórico-salvífico, no se hace notar pues absolutamente nada tocante al problema de la culpabilidad; otra cosa ocurre en Hech 3,13s y 13,28.

En Hech 13,28 se menciona naturalmente a Pilato como ejecutor. Pero tal versículo es fácilmente susceptible de ser interpretado en el sentido de Lc 23,25; este pasaje recuerda a aquel en cuanto a la formulación, y ha sido configurado por Lc partiendo de él. La diferencia que, como podemos ver, hay entre ambos es debida a que en un caso Lc *narra* (con tenden-

cia apologética), y en el otro enuncia de modo solemne, básico, histórico-salvífico.

Más difícil es acomodar Hech 3,13s. Ἠρνήσασθε y ᾐτήσασθε podrían entenderse en el sentido de la tendencia lucana; pero παρεδώκατε señala a Pilato como ejecutor. A pesar de ello la culpa es atribuida sin disimulos: ἀπεκτείνατε, de modo que παρεδώκατε podría representar el precedente de Lc 23,1 (en sentido lucano).

En cualquier caso, es claro que el tratamiento dado en el kerygma al problema referente a la culpabilidad es ya prelucano. Lucas lo recoge, pero parece desarrollar unilateralmente la tradición, haciendo hincapié en la culpa de los judíos, lo que hace que surjan ciertas diferencias respecto a la tradición.

Volvemos a ocuparnos de Hech 2,23. ¿Qué entiende Lc por ἄνομοι? ¿Los paganos? ¿O en definitiva los judíos, de quienes posteriormente (Hech 7,53) dice que recibieron la Ley pero no la guardaron?

La palabra ἄνομος designa en Lc 22,37 (en una cita de los LXX) a criminales, no a los no-judíos. Está relacionada con el simbolismo de la ejecución de Jesús entre dos delincuentes. El sentido judaico de ἄνομος para designar a los paganos no parece serle familiar a Lucas. Le da otro alcance. Verdad es que en Lc esta palabra no está documentada más veces. Pero con todo existen algunas indicaciones que confirman el sentido dado por mí. (El pasaje más importante para el concepto lucano de νόμος es Hech 7,53. El νόμος es esencialmente ley moral, no señal diferenciadora entre judíos y no judíos). En Hech 23,3 tenemos un caso paralelo al proceso de Jesús; y aquí el sumo sacerdote tiene que oír: παρανομῶν. Lo que indica que Lc entiende así la palabra ἄνομοι (encontrada por él—esto es claro—en el lenguaje pasionario kerygmático), tal como Lc nos pone de manifiesto con claridad mayor aquí en este pasaje que ofrece una formulación peculiarmente lucana. Por ende Hech 2,23 en su sentido actual se refiere a los judíos no a los romanos. Una interpretación auténtica nos la da además Lc 24,7: εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν; he aquí la ἀνομία *lucana.*

Préstese también atención a Lc 13,27 (comparándolo con Mt 7, 23) para las relaciones entre ἀνομία y ἀδικία. Resulta significativo una vez más el que pueda cruzarse con el tema de la culpa el de una relativa disculpa (por ignorancia). Ambos temas son distintos en cuanto a su origen. El uno procede de la reflexión histórico-salvífica y quiere enseñarnos a entender la Pasión como decreto divino. Secundariamente es aplicado al terreno de lo moral y sirve para polemizar contra el judaísmo. En cambio el otro tema procede de la necesidad de una ligazón con lo misionario. Las tensiones que pueden surgir por su admisión en el texto pueden percibirse también en Hech 3. El v 17 presenta una clara disculpa de los judíos; extensiva incluso a los jefes. En los vv 13ss se hace palpable el que los materiales previos a Lc se expresaban de modo distinto [213]. El cambio de matiz según el tenor misionario prosigue en la típica terminología del v 19, tras la reflexión del v 18.

En el fondo este tema sólo se puede sostener para el caso de los paganos, los cuales efectivamente eran ignorantes: el enunciado correspondiente es sometido a una delimitación aun en el discurso del areópago, de nuevo a causa de la ligazón misional antedicha; pues únicamente merced a esa restricción existe un enclaustramiento de los oyentes en sus propias posibilidades. En el caso de los judíos la aplicación a ellos del tema de la ignorancia se ve estorbada por el de la culpa histórico-salvífica. Pero se logra combinarlos: la conversión está abierta a los judíos individualmente; y su posibilidad se funda en la ignorancia.

Al enunciado sobre la ignorancia pertenece ciertamente como complemento la puntualización positiva de que de ahora en adelante, después de la Revelación, es decir tras la resurrección, ya no hay más disculpa (Hech 17,30: los tiempos en que Dios pasaba por alto la ignorancia han terminado) [214].

[213] No sirvió de antecedente una fuente escrita sino modos litúrgicos de hablar estereotipados. Cfr también I Mac 2,44: καὶ ἐπάταξαν ἁμαρτωλοὺς ἐν ὀργῇ αὐτῶν καὶ ἄνδρας ἀνόμους ἐν θυμῷ αὐτῶν.

[214] La Revelación aparece aquí ya como comunicación del recto

14. *Final del evangelio*[215]

En los versículos restantes el hecho más importante en cuanto a la localización, es que las apariciones resurreccionales se trasladan a Jerusalén. Ya conocemos y hemos expuesto a menudo el trasfondo ideológico de todo ello. En Lc 24,6 es claro que Lc se pone conscientemente en contraposición con Mc. La marcha a Galilea de la que hablan Mc 14,28 y 16,7 es sustituida por una profecía sobre Jerusalén hecha en Galilea y especialmente por un recordatorio de las profecías pasionarias. Asimismo los vv Lc 24,8ss se contraponen a la exposición marquiana (Mc 16,8). El v 11 expone lo increíble de la sorpresa. Ha de ser contemplado a partir del malentendido lucano[216]. Además tras el relato está el concepto de testigo ocu-

conocimiento, desde luego en sentido griego y no en sentido gnóstico. Lo gnóstico no sería el perdón y la vinculación misional, sino su descubrimiento como perdición. El "ambiente" es distinto por completo en uno y otro caso. Uno se ocupa de la apoyatura en lo misionario, otro de "despertarlo" del sueño de la muerte.

Se subraya la inevitabilidad de la decisión exigida ahora por la notificación de la resurrección; y esto cuadra con el sólido *topos* del juicio venidero, partiendo nuevamente de la perspectiva de las posibilidades de perdón que ahora se ofrecen precisamente porque hasta el presente reinaba la ignorancia. Nótese que Lc no recalca ya la cercanía del juicio, sino este hecho como tal. No plantea su relación con los tiempos presentes basándose en la expectación próxima, sino mediante la comunicación como verdad general de una resurrección futura para ser juzgados (y resulta indiferente cuándo ha de producirse tal acontecimiento). Cfr a este propósito nuestro estudio de la escatología lucana.

[215] P. Schubert (véase la Bibliografía).

[216] Expresándose sistemáticamente Lc 24,11 afirma que la resurrección no se debe deducir partiendo de un *concepto* (de mesianidad) o de la vida histórica de Jesús, sino que es anunciada como algo *nuevo*. Sólo a posteriori derrama luz sobre la vida; y sólo ahora entienden los discípulos algo que debieran haber comprendido desde hacía mucho. Ahora *a posteriori* se hace propiamente inconcebible el malentendido que los discípulos padecieron. La incomprensibilidad psicológica de este tema, que tanto nos llama la atención, se funda en una dialéctica objetiva: el malentendido es expresión de la indeductibilidad de la fe; o

lar desde luego en su forma original, es decir en su relación con la resurrección.

La presentación de la situación de *Emaús* es errónea [217].

Los temas específicos del fragmento final han de ser comentados en otros contextos. Pertenece de modo inmediato a nuestra temática sólo la localización junto a Betania, de la Ascensión (v 50). Supone una clara contradicción con los datos topográficos de Hech 1,12. A la vista de la realización sistemática de todo el acontecimiento jerosolimitano, a la vista de la consecuente supresión de Betania por un lado y a la vista de la función del monte de los Olivos por el otro (que en la Pasión sustituye "al monte") difícilmente podrá eludir el final del evangelio el que la perícopa Lc 24,50-53 no pertenezca al contenido original del mismo. El relato lucano originario sobre la Ascensión parece hallarse más bien en Hech 1, aun cuando posiblemente haya sido completado mediante una interpolación [218].

dicho de otra manera: el entender la fe como algo que únicamente la propia fe hace posible. La historia de Emaús es asombrosamente consciente de toda esta problemática.

[217] Sobre la situación de Emaús, cfr H. W. Hertzberg, "Der Emmausweg", *Das Heilige Land in Vergangenheit und Gegenwart*, 88 (1956) 59ss.

[218] Consideramos aquí que la forma textual más larga del final de Lc, la cual nos es ofrecida regularmente por la tradición manuscrita, es la original; pero, como ya hemos indicado, opinamos que todo este pasaje es una adición. Cfr pág 29 nota 18 (Ph. H. Menoud).

Parte Segunda

ESCATOLOGIA LUCANA

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

No nos preguntamos por la escatología de Jesús o por la de la comunidad cristiana más primitiva, sino por las ideas escatológicas que *Lucas* presenta y a la vez presupone, al describir la historia de Jesús y la actuación del Espíritu en la historia de la Iglesia [1].

En nuestro propósito de captar la peculiaridad de su concepción escatológica hemos de contar con que nos tropezaremos con diferencias entre sus propias nociones y las de sus tradiciones o sus fuentes. Mas precisamente esas diferencias nos indican la manera de comprender los temas propios de Lc. Y así la introducción al discurso pentecostal suena como si el Espíritu fuese entendido como signo del tiempo último. En realidad Lc extiende "los últimos días" a una época más larga [2], al tiempo de la Iglesia. Cierto: ésta es la última de las épocas en el decurso de la historia de la salvación. Pero precisamente, ello supone un cambio de sentido en la comprensión de "los últi-

[1] Para el problema de la forma primitiva de la escatología cristiana remito a los trabajos de Dodd, Kümmel, Goguel, Michaelis, Bultmann. Naturalmente la controversia de Cullmann con la "escatología consecuente" requiere una constante atención.

[2] ¿O es—Hech 2,17—originaria la lectura μετὰ ταῦτα (B sa)? Así opina E. Haenchen, ZThK 51 (1954) 162. Resulta entonces claramente expresada la comprensión lucana de la historia, como subraya con toda razón Haenchen.

mos días". El Espíritu ya no es en sí mismo don escatológico, sino *sustitutivo* transitorio de la posesión de la salvación definitiva; Él posibilita la existencia del creyente en el mundo que continúa, en la persecución; hace don gracioso de la fuerza necesaria para la misión y para mantenerse firmes.

Esta modificación en la comprensión de lo escatológico se pone de manifiesto en el modo como Lc, mediante su presentación historiográfica de la esencia de la Iglesia y su relación con el mundo, dibuja el curso de la misión y sus progresos acomodados a un plan, y describe reiteradas veces al Espíritu como fuerza motriz de dicho proceso.

Esto significa para la historia de la tradición: Lc emplea el elenco tradicional, determinado merced a un ajuste escatológico-actual, de acuerdo con el sentido de su peculiar manera de historiar.

Wellhagen persigue la "suavización" del "tema escatológico original" a través de todos los *topoi*, de la concepción de Iglesia, de la del Espíritu, de la de los ministerios, etc. Por doquier ve como básico el tema de la misión y el de la Iglesia. Y comprueba con razón que ahí se documenta una distensión de la expectación escatológica, con una transformación en la duración de la Iglesia en el mundo. Pero tras su investigación, queda aún por delante la tarea de *comprender como fenómeno la figura específicamente lucana de la escatología en su peculiar contexto*. Para ello resulta imprescindible la crítica literaria y el análisis de las formas (en Wellhagen, el análisis de textos falta poco menos que por completo).

Según W. es un proceso que "ocurre" para Lc de la misma manera que para la Iglesia de su tiempo: en principio se mantiene la expectación próxima; pero de hecho se suavizó. Mas queda sin explicar la reflexión consciente con que Lc remodeló sus fuentes, así como el hecho de que Lc no continúe llevando adelante la expectación próxima sino que la elimina. El modelado lucano se hace perceptible mediante una amplia comparación con las fuentes, especialmente en las partes marquianas. Dicha comparación muestra que las modificaciones introducidas por Lc no quedan explicadas acertadamente si se las considera un mero "desarro-

llo", pues se trata mas bien de una *consciente concepción teológica de la problemática escatológica.* Lucas *sustituye* el atenerse a la expectación próxima por un proyecto transformado, de otra clase. En W. la yuxtaposición de escatología, historia de la salvación y eclesialismo, queda sin nexo relacional, mantenida tan sólo merced a una eclesiología de tono medio en la que los problemas se difuminan. Pero la yuxtaposición de temas nos lleva a preguntarnos si el autor fue o no consciente de la problemática que ella envuelve. Ante todo ésta es una pregunta que se ha de hacer al texto solamente; pero *hay que hacerla.* Y veremos que en efecto se establece una relación mutua entre los diversos temas.

La escatología de Lc es respecto a la concepción original de la cercanía del Reino, una construcción secundaria basada en determinadas reflexiones que "con el tiempo" en modo alguno pueden ser ya eludibles. ¿Por qué? Por la no comparecencia de la parusía, como bien podemos ver. La concepción original presupone que lo esperado está *cerca.* Mas esto significa que la expectación no puede avenirse con una demora, pues entonces se pierde su relación con el ahora. Afirmación válida ya para la apocalíptica judía. Por lo pronto también en la apocalíptica judía la esperanza en una salvación *pronta* surge de la tribulación. Mas "con el tiempo" la expectación se convierte necesariamente en "apocalíptica". Así es como se explica la analogía entre el desarrollo judío y el cristiano. La expectación cristiana primitiva, actualizada en los comienzos, vive un destino análogo al vivido por su precedente judaico: la salvación se demora. Con ello queda dado el supuesto previo para la aceptación de las antiguas concepciones apocalípticas [3].

La escatología como expectación próxima actual no permite, por su misma nauraleza, transmisiones ulteriores: sólo las

[3] No basta por sí sola la explicación de la analogía como aceptación de nociones e imágenes judaicas. Estas existían ya, sin duda. Pero al comienzo del desarrollo cristiano tenemos una reducción crítica de las mismas. Sólo cuando los elementos nocionales vuelven a destacarse, puede también acaecer una amplia reasumpción de nociones tradicionales. Pero el problema no está en la asumpción en sí, sino en sus presupuestos objetivos.

concepciones sobre lo esperado pueden transmitirse, pero no la esperanza misma. Es sabido que todos los grados de la tensión existente entre el impulso escatológico y la elaboración apocalíptico-nocional se hallan en continuo estado de intrincación mutua y, a la vez, de yuxtaposición. Ello proviene de que, naturalmente, la expectación escatológica ha de ser expresada desde el comienzo mediante concepciones, y por otra parte proviene también de que nunca se pierde del todo en el desarrollo especulativo la relación con la existencia concreta. Al seguir el "desarrollo" que media desde las fuentes de Lc hasta el bosquejo peculiarmente lucano, no tanto tenemos ante nuestros ojos las fases de un desarrollo cronológico, como los elementos estructurales del pensamiento y las imágenes escatológicas. Verdad es que el tiempo considerado en sí mismo es un factor del desarrollo en tanto en cuanto la demora de la parusía supone un elemento constitutivo de la nueva conformación de la expectación.

II. LUCAS Y EL ESCATÓN

1. *Dos conceptos*

El cambio de sentido del aspecto escatológico se documenta en una perceptible modificación en el uso de conceptos que se encuentran preponderantemente dentro de contextos escatológicos. Extraemos dos ejemplos especialmente claros. Tengamos no obstante presente que el alcance objetivo no es demasiado grande en este caso. Pues una modificación de la clase que aquí encontramos, es más bien prueba de una suavización inconsciente que de una configuración consciente. La comprobación del modelado estilístico *consciente* realizado por Lc sólo la tendremos tras analizar los textos que le corresponden.

θλῖψις [4]

Esta palabra aparece en la apocalipsis de Mc (como en la de Mt) como un término enérgicamente escatológico dentro del significativo pasaje Mc 13,24. Al menos en el precedente de Mc significa una época firmemente delimitada del acontecimiento futuro pre-puesto; el v 19 lo determina; el v 24 lo presupone [5]. La θλῖψις precede a la desintegración cósmica. Lc evita ambas veces tal palabra en el v 19, porque el destino judío no merece tal calificativo (θλῖψις es para Lc el destino de los *creyentes*); pone en vez de eso ἀνάγκη. Pero el v 24 es separado mediante los vv 21-23. De faltar éstos, tampoco ha lugar naturalmente la determinación cronológica que de ellos resulta.

En Lc 8,13 se acentúa respecto a Mc 4,17 la *durabilidad* de las persecuciones de la Iglesia y se reproduce la expresión escatológica θλῖψις mediante otra que es significativa para él: πειρασμός (ἐν καιρῷ).

Dentro de Hechos la palabra recibe expresamente (!) un sentido inescatológico-actual. En Hech 7,10s; 11,19 se aplica a propósito de las persecuciones (que en Lc no son signo del *cercano* escaton...), y en Hech 14,22 se aplica a propósito de la vida cristiana. Ello no quiere decir que la existencia cristiana en sí sea entendida como θλῖψις, sino sólo algunos de sus acaecimientos (πολλαὶ θλίψεις). Puede que aquí tengamos una expresión usual (correspondiente quizá al πολλὰ παθεῖν de Mc 8, 31). Pero todo el contexto nos indica que carece para Lc de sentido escatológico (ἐμμένειν τῇ πίςτει). Y algo parecido deno-

[4] Schlier, ThWbNT sub voce.

[5] Klostermann, a propósito de este pasaje y de los paralelos en Mt. Sobre Mc 13,24-27 se expresa así: "Mc no dice que existe un lapso intermedio entre vv 14-23 y vv 24ss; Mt lo suprime mediante un expreso εὐθέως. Para los cristianos posteriores había que distinguir necesariamente la caída de Jerusalén, ya acaecida, (vv 14-23) y el fin del mundo que se esperaba (vv 24ss)". Cfr sin embargo ZNW 50 (1959) 210ss

ta el pasaje Hech 20,23, pues ahí la palabra designa el sufrimiento de Pablo confesor [6].

Μετάνοια [7]

Tampoco aquí se puede hablar de una concepción y una definición conscientemente nuevas. El cambio de sentido acaece insensiblemente a tenor de la mutación sufrida de una parte por la escatología y de la otra por la psicología de la fe [8].

La palabra y su verbo correspondiente se encuentran en todos los estratos de las fuentes de Lc (Q, Mc, elenco peculiar, precedentes de los Hechos). En parte se toma simplemente lo que la fuente (Q) dice: Lc 13,3-5. Ocasionalmente, Lc suprime: p. e. a Mc 1,15 (pues caracteriza de modo distinto el llamamiento de Jesús, y lo distancia del llamamiento del Bautista a la penitencia). También cambia a Mc 6,12 (pues según Lc los discípulos no invitan a que se haga penitencia sino que proclaman el *evangelio*).

Los pasajes Lc 3,8; 10,13; 11,32 proceden de Q. En Lc 3,8 tenemos un cambio de matiz mediante el plural καρποί. El sen-

[6] Algo semejante observamos en la palabra—verdaderamente, aún más rara— ὠδῖνες. Como es natural falta Mc 13,8c. En cambio Hech 2,24 encaja bien en la concepción lucana (con su interés por el proceso resurreccional general).

[7] Behm/Würthwein, en ThWbNT sub voce.

[8] Se manifiesta ante todo en la combinación estereotípica con ἐπιστρέφειν. M. Hoffer (*Metanoia,* Diss. Tüb. 1946) no encuentra ninguna diferencia esencial de significado entre ambas palabras; lo que supone desconocer precisamente lo de más interés: la *differentia specifica* del uso lucano. Lo mismo se puede decir del artículo de Behm publicado en ThWbNT. La peculiaridad lucana consiste por un lado en la restricción del concepto, el cual exige por ello de ahora en delante ser completado mediante la "conversión (*Bekehrung*)", y por el otro en que la penitencia se convierte en *prestación* penitencial. La μετάνοια no se cumple según Lc en "la fe misma" ni es una "conversión diaria (*tägliche Umkehr*)", sino en un acto acaecido una sola vez. Cabe preguntar si no designará al proceso de la confesión de los pecados en el bautismo. Que μετάνοια y ἄφεσις significan lo mismo es una afirmación exacta para Mc pero no para Lc (Lc 24,47). Hay que añadir esto a las explanaciones de Lohmeyer sobre Mc 2,5.

tido del pasaje lo deducimos de Hech 26,20, donde tenemos ante nosotros una fórmula lucana distinta que reproduce de modo típico su peculiar perspectiva. Los rasgos son:

a) Combinación de μετανοεῖν y ἐπιστρέφειν. No debemos juzgarla una duplicación meramente retórica; más bien pone de manifiesto que la palabra μετανοεῖν no tiene ya el sentido pleno inicial, que era el de un proceso conversivo (*Umkehr*) total e inmediato. Ahora dicho proceso se fracciona en una transformación del ánimo, la convicción, el modo de pensar (*Gesinnung*), y en una transformación de las obras; es decir en "arrepentimiento" y en "conversión" (*Bekehrung*) de la conducta.

b) De aquí que desde ahora las *obras* (nótese el plural que aparece en Lc 3,8) consecuentes al "arrepentimiento" hayan de ser subrayadas aparte.

Tanto μετανοεῖν como ἐπιστρέφειν designan un proceso que acaece *una sola vez,* pues van referidas al bautismo y al perdón de los pecados que son dos cosas que solamente una vez ocurrieron (en Lc ἄφεσις tiene tal significado de regla general). Así se pone de manifiesto en Hech 2,38; y desde luego la μετάνοια es condición para el perdón. La intervinculación entre μετάνοια y bautismo ya no es entendida de manera escatológico-actual, sino primariamente psicológica. En sí el bautismo no es la actualización de la *Umkehr,* sino que él, que es quien trae el perdón y el Espíritu, puede ser administrado a condición de que exista un arrepentimiento y una conversión *(Bekehrung),* es decir un anterior cambio (*Änderung*) en la conducta. A eso alude la expresión μετάνοια εἰς ἄφεσιν en el sentido lucano (Lc 3, 3). Cfr la adición de Lc 5,32 (εἰς μετάνοιαν). Igual significado lo encontramos en Lc 24,47.

En Lc 10,13 se completa: καθήμενοι, adherida a modos bíblicos de hablar (Jn 3,6). El pasaje Lc 11,32 procede literalmente de Q. La construcción con εἰς se encuentra también en Hech 20, 21. En Lc 17,3s vuelve a manifestarse la relación con ἐπιστρέφειν.

En los Hechos tenemos por dos veces la expresión δοῦναι μετάνοιαν, en la cual la μετάνοια aparece como bien salvífico, y no como condición y realización de obras: Hech 5,31; 11,18. Se manifiesta tras un examen más atento, como un modo corriente de expresarse cuyo sentido original ya no es actual. Así aparece también en las epístolas pastorales (II Tim 2,25) y Policarpo 11,4 (en latín) [9].

Hech 3,19 vuelve a mostrarnos la combinación; ya hemos mencionado Hch 20,21 y 26,20. Y cerramos nuestra visión pancrámica con Hch 17,30s, donde podemos destacar la compresión *lucana* de la expresión δοῦναι μετάνοιαν: se ofrece la *ocasión* para ello. Con lo que mi concepción queda confirmada una vez más [10].

2. *El material del evangelio*
(Exceptuadas las dos apocalipsis)

Encontramos ya el cambio de matiz al comienzo del evangelio, en la exposición del Bautista. Ha sido eliminada la idea apocalíptica de Precursor. Lucas se esfuerza en considerar al Bautista dentro de la misma línea del conjunto de los profetas.

Se halla ante Jesús como el último de los profetas y no como una figura escatológica cualificada [11].

Ello proporciona una historización de la concepción de Jesús (en el sentido de Lc 16,16): no ha de ser concebido partiendo

[9] Cfr v. Campenhausen, *Polycarp v. Smyrna und die Pastoralbriefe,* SBH 1951/2, y M. Dibelius - H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe,* 1955, a propósito de II Tim 2,25. La expresión procede del judaísmo: compárese SabSal 12,19s con 12,10. OrSib IV 168s (θεὸς δώσει μετάνοιαν). 1 QS III 1. Más pasajes en J. Behm, ThWbNT IV págs 985ss y 1002ss.

[10] Cfr Filón, Leg All III 106: δίδωσι χρόνον εἰς μετάνοιαν.

[11] Sobre la fundamentación cfr págs 37ss. El punto de partida de este juicio es Lc 16,16. Toda relación entre Elías y el Bautista queda incluso eliminada (cfr el proceso contrario en Mt). De aquí que el remodelado de la tipología "Elías" de Hech 3,20ss (cfr Bauernfeld sobre este pasaje) ataña a Cristo.

de una idea escatológica de Precursor, sino de la larguísima preparación de su entrada en escena en una época histórico-salvífica, es decir durante todo el tiempo de la Ley y los profetas. Tiempo clausurado desde luego por Juan como el mayor de todos ellos. Pero Juan no se destaca respecto a los profetas restantes cualitativamente, ya que todavía no anuncia el Reino de Dios [12]. Los acontecimientos que a la sazón acaecen introducen la última época de la historia de la salvación; pero en sí mismos no son acontecimientos escatológicos: éstos se refieren al futuro, como nos lo indica ante todo la configuración de Lc 21. Por lo demás, ningún "Precursor" se presentará en el porvenir. La "subitaneidad" es la tendencia general de la exposición lucana, y ésta no tolera en modo alguno anuncios previos mediante precursores.

El sermón a las distintas profesiones y estamentos
Lc 3,10-14

Transposición de la invitación escatológica a la penitencia, en una exhortación ética atemporal. Lucas ha creado mediante la inclusión de este fragmento un esquema de predicación, que cabe observar también en otros pasajes y es plenamente conforme con la concepción lucana: amenaza de juicio - invitación al arrepentimiento y a la conversión - parénesis. La amenaza de juicio será desde ahora independiente del momento cronológico—próximo o lejano—en que dicho juicio se produzca. Juan no proclama la cercanía del *juicio* sino la cercanía del *Mesías*, cuyo tiempo está separado no obstante de la parusía por un lapso intermedio de duración imprecisa (mejor dicho: de duración determinada por Dios y conocida únicamente por él y por el Hijo) [13]. Por tanto el que Juan hable sobre el Hijo no prueba,

[12] Cfr en cambio Mt 3,2. El uso de la palabra εὐαγγελίζεσθαι (Lc 3,18) no constituye un argumento en contra; cfr pág 44 nota 18.

[13] Juan sólo anuncia una cosa que rebasa la "Ley": la proximidad de uno que es más fuerte (pero no ὀπίσω μου). No posee en sí importancia significativa como arjé del evangelio. Lo único importante

en el sentido lucano, que el Bautista proclame de hecho la cercanía del fin.

Antes del bautismo no sólo se invita a la penitencia sino que además se ofrecen clarificaciones positivas en torno a la conducta de vida que se pide; de ahí que la parte parenética pertenezca a la predicación del Bautista. Dicha clarificación es supuesto previo para la "conversión" tal como Lucas entiende esta palabra (cambio de conducta). Todo el conjunto expone las condiciones previas para la predicación del "evangelio", del "Reino de Dios". Con ello se muestran tanto las relaciones como las diferencias que existen entre las dos épocas que ahora se desgajan. La recapitulación κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας contiene tanto las características de la actuación positiva como una indicación de la distancia existente respecto al bautismo cristiano, que lleva en sí el *perdón.* La pregunta "¿Qué hemos de hacer?" es empleada por Lc estereotipadamente dentro del esquema de la conversión: Hech 2,37; 16,30; 22,10. Esquema que configura asimismo la comprensión de la actividad de Juan, según la cual ésta necesita ulteriormente la complementación cristiana mediante el perdón/Espíritu.

Lc 4,16-30

Perícopa que desarrolla el programa de la cristología de Lc. Tropezaremos con él repetidamente; por ahora limitémonos a subrayar el tema escatológico del Espíritu, pero que está enraizado en un contexto próximo (bautismo-tentación). Originariamente el Espíritu era síntoma del tiempo último; pero Lc ha historificado: el σήμερον del v 21 es entendido ya como un pasado

es el contenido de su predicación y su obra, es decir el llamamiento a la penitencia como preparación objetivamente adecuada del hombre para la predicación de Jesús. Respecto al bautismo Lc no subraya su *novedad* sino que sitúa en primer plano su subordinación al bautismo cristiano (Hech 1,5; 11,16). Le importa menos el elemento de progreso respecto a lo que hasta entonces poseía Israel (al contrario: quiere coordinar a Juan con ello), que la determinación de su relación con el patrimonio de la Iglesia, con el bautismo del Espíritu.

histórico. "Entonces", cuando Jesús todavía vivía y actuaba sobre la tierra, se realizó el cumplimiento que aquí se describe. No se debe sacar de la cita, con la que aquí se expresa y fundamenta dicho cumplimiento, la conclusión de que Lc se atiene a una expectación próxima del fin [14]. Más bien esta perícopa hace surgir el problema de la historificación de la escatología y su traspaso a un sistema trimembre del decurso de la historia de la salvación [15].

Lc 8,10

El plural μυστήρια (cfr Mt 13,11) indica que en lugar del desvelamiento escatológico entra en escena ahora un ocultamiento indefinido, al cual corresponde un descubrimiento asimismo atemporal por obra de una gnosis de los misterios. Para Mc "el misterio" es la misma venida. Cuando se habla de "misterios" no se está mirando al acontecimiento de la venida, sino a la *esencia* supratemporal del Reino; los misterios quedan aclarados cuando "se ve el Reino" (Lc 9,27).

A esta manera cambiada de tomar en consideración el Reino

[14] Análisis en págs 55ss. Lucas es consciente de la distancia histórica respecto a los tiempos de Jesús, y de que el carácter de éstos se diferencia cualitativamente de la actualidad; así nos lo indica el pasaje análogo Lc 22,35s, donde se trata sobre el problema de dicha diferencia. Y además el tratamiento estilístico dado al gobierno del Espíritu, en el que se distinguen claramente unas de otras tres épocas: su gobierno durante los tiempos de Israel, los de Jesús, y los de la Iglesia. Véanse las detalladas pruebas que de esto ofrece v. Baer, por ejemplo en las págs 69ss y 76s.

[15] Cfr v. Baer, op cit. Durante los tiempos de la vida de Jesús el Espíritu queda reservado exclusivamente a ésta. Después será extendido a toda la Iglesia. Los tiempos de Jesús no son ya el final de la historia, sino que se encaran hacia una prolongación en los tiempos de la Iglesia. El "año de gracia del Señor" no es el comienzo del fin de los tiempos sino la epifanía del salvador, en la cual se nos presenta dicho fin sin que ello suponga que haya venido ya. Comienzan los tiempos de la *expectación,* fundada en la contemplación de Jesús y en la posesión del Espíritu. Propio de ellos es un rasgo pequeño pero significativo: la mala comprensión del tema demonológico en Lc 4,35.

corresponde inmediatamente la *etificación* de los vv 11-15. Al no ser ya el momento capital la *venida* sino la *esencia* del Reino, el *camino* hacia él se convierte en problema sustantivo. De lo que se va a tratar en lo sucesivo es de la ὑπομονή (v 15), que es la actitud requerida ante un largo período de persecuciones (v 13; nótese la modificación respecto al tenor literal marquiano). También v 12 presenta una formulación en el sentido de una cristiandad media, que no se encara derechamente hacia la expectación próxima.

Lc 9,27
(comparado con Mc 9,1)

Este pasaje tiene una importancia central para la determinación del concepto del Reino y la idea del alejamiento de la parusía. Por eso ha sido discutido apasionadamente, no hace mucho [16].

Lucas ofrece el documento más antiguo de una exégesis de las difíciles palabras de Mc, exégesis que se hizo consciente del problema que ellas planteaban. Si esas palabras pretendieron originariamente explicar y hacer llevadero el retraso de la parusía, especialmente con miras a la muerte de los miembros de la comunidad (Bornkamm, loc cit, nota 1), posteriormente tuvo que resultar no obstante intolerablemente cercano ese punto de

[16] Kümmel, *Verh. und Erf.*, págs 13ss. Contrariamente E. Fuchs, *Verk. und Forschung,* 1947/48 pág 76; G. Bornkamm en las págs 116ss del libro publicado en memoria de Lohmeyer. Al igual que Kümmel ve con razón Bornkamm anunciado el retraso de la parusía ya en Mc 9.1 (contra la opinión de Dodd, *Parables,* págs 53s), pero precisamente por eso considera, al contrario que Kümmel, dichas palabras como una construcción realizada por la comunidad; así también Fuchs, op cit. El argumento, tan extendido, de que no se puede tratar de una construcción realizada por la comunidad dado que el no cumplimiento de dicha predicción crearía desde luego dificultades (así también Kümmel, página 15), es digno de ser tenido en cuenta. Tales palabras nacieron en un tiempo durante el cual aún se podía esperar la llegada de la parusía en la primera generación, esto es al final de la misma; Grässer, páginas 131ss.

referencia. El fin se ha retrasado aún más; y era precisa una solución nueva. Si había de ser duradera, entonces no debería hallarse expuesta a más amenazas causadas por nuevas demoras. Tenía pues que renunciar por completo al dato de un plazo determinado. Pero necesitaba fundamentar tal renuncia. Y éste es el sentido de la configuración lucana. En lugar de la venida, pone en juego el concepto de Reino. Tanto ἐληλυθυῖαν como ἐν δυνάμει son entendidos por Lc—y con razón—como descripción realista de la parusía y por ende suprimidos. Con eso el enunciado se hace independiente de todo plazo bien determinado. Τῶν αὐτοῦ ἑστηκότων significa entonces: los que "allí" están presentes [17]. La manera de comprender la expresión ἡ γενεὰ αὕτη en el enunciado paralelo Lc 21,32 apunta en la misma dirección [18].

La expresión "ver el Reino" afirma que el Reino se ha hecho perceptible, y no—desde luego que no—que sea visible a los ojos. ¿Qué quiere decir pues esto? La respuesta la tenemos en la comprensión histórico-salvífica de la vida de Jesús como exposición ilimitada de la salvación dentro del curso de la historia salvífica. En ella podemos ver qué es el Reino, el cual se hizo perceptible en la persona de Jesús y volverá a aparecer al final de los tiempos. En el ínterim se halla "presente" en tanto en cuanto es contenido de la predicación (cfr. págs 304ss). Pero no nos ha sido desvelado *cuándo* aparecerá. La *venida* sólo puede ser *anunciada* por lo tanto como hecho futuro, sin proporcionar dato cronológico concreto ninguno; en cambio su *naturaleza* sí puede ser *vista* ahora [19].

[17] Sobre el sentido de αὐτοῦ cfr Hech 18,19; 21,4; 15,34 y su cambio por ἐκεῖ en la tradición manuscrita.

[18] Cfr Lc 21,33; este versículo corrobora el significado de γενεά aplicado a la humanidad. Los otros pasajes de Lc donde aparece esta expresión han de ser entendidos de modo análogo.

[19] Streeter, *The four Gospels,* págs 518ss, opina que gracias a la supresión de la locución "con poder" interpreta el Reino como Iglesia. Sin embargo esta interpretación no se ajusta al concepto lucano de βασιλεία. Michaelis, *Der Herr verzieht nicht...*, págs 34ss, no encuentra ninguna diferencia esencial entre Mc 9,1 y sus paralelos. Klostermann:

Lc 9,60

Estas palabras hablaban originariamente de la cercanía del Reino; desde ahora hablarán de la importancia del trabajo misionero. La terminología es típica ("anunciar el Reino"). Las tres imágenes del seguimiento que figuran al comienzo del "viaje" (cfr pág 102) preparan la misión de los 70 discípulos [20].

"Hasta que vivan el Reino de Dios"; versión que supone un error fundamental de comprensión.

Sobre el significado de *ver* cfr Lc 10,23ss, pasaje procedente de Q, pero que denota una forma distinta en Mt y Lc. Bultmann. *Synopt. Trad.*, página 114, y Klostermann consideran primaria la forma de Lc. Pero desde el punto de vista lingüístico es más bien Mt quien da impresión de mayor originalidad. Lucas habría añadido entonces los objetos de ese ver y de ese oír, estableciéndose por ello una conexión con lo precedente. ¿Qué ven los discípulos? La respuesta está por un lado en Lc 10,21s y por el otro en Lc 10,25ss (tras el *ver* actual, el *ver* futuro). Cfr además Lc 17,22 (sobre esto cfr Bultmann, *Synopt. Trad.*, pág 138), interpretación lucana del enunciado procedente de la tradición Lc 17,23s. La otra interpretación es Lc 17,25. El día de Lc 17,24 es un día futuro, pero prefigurado en los actuales. En Lc 17,22 se alude al tiempo histórico de Jesús.

[20] Klostermann ha comprobado la existencia de un malentendido entre los logia y su introducción. El primero habría sido desarrollado a partir de la Palabra, y lo mismo el tercero. El segundo requiere desde su comienzo un contexto; agréguese la nueva interpretación lucana.

Merced al contexto, el "seguimiento" recibe un sentido específico: durante el tiempo de la vida de Jesús no hay otro seguimiento que la participación en su obra. La opinión de Kittel (ThWbNT I págs 210ss) de que había discípulos que no le seguían en sentido geográfico o espacial, es acertada; pero en Lc éstos quedan específicamente separados de aquellos otros que caminan con Jesús, y mucho más de sus acompañantes en la marcha a Jerusalén. Algunas particularidades del uso lingüístico lucano: Lc 5,11 carece de antecedentes *directos*. El concepto resulta aclarado mediante la adición ἀφέντες πάντα. Cfr además Lc 5,28 donde se completa de modo análogo un antecedente marquiano. Gracias a eso se realza más el sentido literario-local. Verdad es que el tema de esta complementación procede de Mc; pero Mc 10,21,28 (Lc 18,22,28) ha sido ampliado por Lc. Procede de Q el pasaje Lc 7,9: en Lc 9,11 tenemos una configuración redaccional a partir de las fuentes; también Lc 23,27 puede ser redaccional. Pero Lc 9,23 procede de Mc, aunque interpretando tal antecedente. A propósito de Lc 9,49: Lucas no quiere decir "*nos* sigue", por eso pone "no anda *con* nosotros"; el seguimiento se refiere

Lc 10,2s

El tema de la cosecha lo mismo puede subrayar la urgencia con miras a un fin cercano, como la durabilidad de una época de recolección más larga. Con sólo el pasaje ahora en estudio no podemos decidir si se alude a la una o a la otra. Mas en el v 3 aparece un tema característicamente lucano (si bien dicho versículo procede de la tradición). En Mt 10,16 se hace hincapié en la amenaza a la que los discípulos están expuestos (cfr el contexto constituido por los vv 14 y 17s). Mientras que en Lc el acento pasa a la *protección* bajo la cual se hallan los discípulos en medio de tanto peligro. Si en Mt el sentido nos es sugerido por Mt 10,16b, en Lc nos lo sugiere la subsiguiente instrucción a propósito del equipamiento misionero de los discípulos. Y en Lc 22,35 nos lo indica expresamente: expone la absoluta paz del tiempo de Cristo. El v 5 habla sobre la paz con igual sentido. Las palabras proceden de la fuente (Q), pero, si las comparamos con las de Mt, vemos que han recibido un mayor realce [21].

exclusivamente a Jesús. Tenemos otras pequeñas interpretaciones lucanas en Lc 18,22,28. Procede de Mc el pasaje Lc 18,43 pero su comprensión es más rica si la comparamos con el antecedente marquiano. Lc 22,39b es una configuración redaccional, gracias a la cual aparece Jesús más vigorosamente en el centro mismo del relato. Nótense dos supresiones: Mc 3,7 y 5,24; ambas dependen del cambio efectuado en la escenografía.

Mateo elabora un significado peculiar del seguimiento, con mayor vigor que Lc. Así lo muestra G. Bornkamm en un artículo al que le cuadra un significado programático desde el punto de vista metodológico: *Die Sturmstillung in Matthäusevangelium,* Jahrb. der Theol. Schule Bethel, 1948 págs 49ss. Bornkamm allega a nuestro pasaje los paralelos mateicos y muestra la mutua aclaración entre el apaciguamiento de la tempestad y las escenas concernientes al seguimiento, según Mt, el cual interrelaciona todo ello (Mt 8,18-27).

[21] Casi de modo general se viene desconociendo que en Lc se acentúa la *protección,* pues se pasa por alto la vinculación con Lc 22,35. Cfr Schlatter, pág 501 (quien extrae consecuencias crítico-literarias). Klostermann, a propósito de este pasaje, no encuenra ninguna "vincu-

Lc 10,11

Nos sale aquí al encuentro un enunciado sobre la *cercanía* del Reino, extraño en Lc.

Las palabras proceden de Q (cfr Mt 10,7). Pero Lc las ha modificado al completar en v 9: ἐφ' ὑμᾶς; con ello las asemeja a Lc 11,20 (véase pág 158). O bien Lc piensa en la venida del Reino acaecida en el primer adviento de Jesús y que dejó tras sí bendiciones duraderas; o bien tenemos una armonización con la terminología de proclamación típicamente lucana: el Reino está presente como algo que constituye el contenido de la predicación (cfr págs 304ss); y ello no suprime su manifestación *futura*[22].

Lc 10,18

Resulta claro que en este pasaje tenemos palabras escatológicas tradicionales. ¿Qué significan pues dentro del contexto lu-

lación interna" entre los versículos. ¿Mas por qué los ha yuxtapuesto entonces Lc?

Sobre el análisis cfr Bultmann, *Synopt. Trad.*, págs 80, 170 y 351.

En contra de Schlatter (pág 276), que mantiene aquí la *communis opinio*, diré que la interpretación que parte de un supuesto ideal de pobreza se acomoda desde luego con un dogma muy extendido, pero no se puede deducir del texto. La interpretación autética y normativa es la que ofrece el propio Lc. El sentido que él pone aquí como subyacente en las indicaciones de Jesús no es un ideal ebionita, sino la característica del tiempo jesuánico como época histórico-salvífica de paz (en el mismo sentido que Lc 4,18ss) y su segregación del lapso cronológico siguiente que es tiempo de lucha (Lc 22,36), en el cual los oprimidos, los puestos a prueba tienen ante sus ojos aquella realización anticipada de la paz. Concedamos que se producen tensiones entre la tradición y la elaboración lucana. Podemos verlas en los versículos 11 y 18 de este capítulo 10 del que hablamos.

[22] Sobre este pasaje véase E. Grässer, págs 140s: mediante la introducción de ἐφ' ὑμᾶς, Lucas dirige el enfoque desde la futuridad del Reino, a su naturaleza atemporal.

cano? [23]. Naturalmente proporcionan una fundamentación para lo dicho en v 17; con ello se hace posible la concesión de plenos poderes en v 19. ¿Mas por qué no han de alegrarse de tal plenipotencia? ¿Acaso porque con ella la lucha no termina y, por tanto, no debemos confundirla con el acontecimiento final? El contexto constituido por los vv 16-20 y además 21s y 23s, dibuja claramente la imagen de la salvación manifestada en Cristo; pero, dentro del sentido lucano, eso no suprime la escatología futura. Unicamente la parusía trae el Reino en sí mismo, del cual la actualidad no es más que *imagen.* En el entretanto los discípulos salen fiadores del Maestro (así se nos indica en Hechos); y aquí son preparados para tal misión [24].

Lc 11,19s [25]

Palabras procedentes de Q. De suyo no acusan ninguna postura escatológica que sea distinta a la del pasaje paralelo Mt 12,

[23] No podemos ocuparnos aquí del problema que plantea el sentido original del logion. A propósito del tema cfr naturalmente Ap 12.

[24] Con razón dice Schlatter, pág 278: Jesús hizo invulnerable a sus discípulos. Muéstrase ahí el tema de los tiempos jesuánicos; y se hace perceptible la durabilidad de su eficacia. El tiempo de Jesús no se ha vuelto ineficaz con su muerte, sino que determina la existencia actual de los creyentes. ¿Mas cómo? Tenemos dos temas yuxtapuestos:

a) Después de los tiempos de Jesús viene el Espíritu y transmite su fructuosidad salvífica hasta la llegada de la parusía.

b) Pero en nuestro pasaje el Espíritu no desempeña ninguna función—no puede desempeñarla—. Su actuación se limita estrictamente a los tiempos posteriores a la exaltación (v. Baer, op cit). La concurrencia de dos temas distintos viene condicionada naturalmente por la tradición.

¿Ha procurado Lc acomodarlos entre sí? Respondo afirmativamente, pues en Hechos hace perceptibles precisamente los supuestos *históricos* sobre los que reposa el apostolado y la función de testigo. No son instituidos ministros por el *Espíritu,* sino ya por el propio Jesús: Lc 6,13 (nótese la diferencia respecto a Mc 3,14); aquí pues reciben el equipamiento adecuado. El Espíritu pertenece a un contexto totalmente diverso: al de la estructuración de las épocas histórico-salvíficas. Es dado a todos, no sólo a los ministros (con lo que se vuelve a destacar la especial plenipotencia de éstos, consistente en transmitir el Espíritu mediante la imposición de manos).

[25] Grässer, págs 107ss pretende encontrar expresada una nueva dis-

27s; pero en Lc resultan iluminadas precedentemente merced a la modificación que presenta Lc 10,9 (véase pág 156). Cuadra bien desde el punto de vista objetivo: el Reino de Satán es combatido, el Reino de Dios está aquí; esto es: por Jesús ocurren esas obras cuyo sentido se nos dio en Lc 4,18-21. Y así Lc puede aplicar sin más el pasaje dentro de la concepción de su peculiar escatología. Al ἐφ' ὑμᾶς de Lc 10,9 y 11,20 corresponde luego ἐντὸς ὑμῶν en Lc 17,21, pasaje del que nos ocuparemos con más detenimiento (págs 174ss).

Lc 12,38ss

Se expresa aquí de modo claro y directo la tardanza de la venida; indicada ya, desde luego, en forma prelucana (Mt 24,48)[26]. Con razón puntualiza Klostermann que la tendencia es poner en claro "que resulta indiferente saber cuánto va a tardar en venir". Y éste es el tema decisivo, elaborado por Lc hasta convertirlo en todo un esbozo de la suspensión escatológica. Lucas puede en este pasaje echar mano de la tradición buenamente, pues se acomoda a sus ideas sin necesidad de forzarla. La *subitaneidad* de la irrupción de la venida se opone

posición respecto a la parusía, en la redacción lucana del *Padrenuestro* (Lc 11,1-4): los aoristos de las peticiones 4ª y 5ª han sido sustituidos por presentes. Lo que produce la impresión de un diponerse para una duración larga.

[26] Michaelis, *Der Herr verzieht nicht...*, pág 9: La postura del siervo *infiel* es: "el Señor se retrasa". ¡Naturalmente! Pero ¿cómo llegó a adoptar aquel siervo esta actitud? A causa de que el Señor no llegaba. También lo restante ha de ser considerado en este libro de Michaelis así: si el origen de esta frase hubiera sido posterior, no habría anunciado un retraso sino que habría puesto en claro que el Señor vendría pronto. Precisamente aquí se presupone como un hecho la tardanza. Tardanza que no es "anunciada" sino captada de tal modo que "a pesar de ella" se atenían a la proximidad de dicho acontecimiento. Este "a pesar de" constituye justamente el elemento nuevo, el indicio de una efectiva tardanza. Lucas encuentra una solución distinta, pues no postpone el problema sino que lo resuelve de una vez para todas.

a todo uso malo de la espera. Y de ahí resulta una vinculación objetiva con Lc 17,20ss [27].

Lc 12,49

Tengamos cuidado con las interpretaciones espiritualizantes. También Lc entiende este enunciado como aplicado al fuego cósmico escatológico (en contra de la opinión de Klostermann), dado que no establece paralelismos entre v 49 y v 50 sino que los contrapone: el fin no ha llegado todavía; en su lugar viene el bautismo de muerte [28].

Lc 12,52

La expresión ἀπὸ τοῦ νῦν, característica de Lc, no designa el fin de los tiempos sino la época de luchas que ahora comienza. La correspondencia más próxima nos la ofrece Lc 22,69, pasaje donde Lc transforma en perspectiva histórico-salvífica un enunciado que en Mc tenía tono escatológico.

Lc 12,54ss

El juicio sobre "estos tiempos" viene determinado por la parábola. El tenor es: no nos dejemos engañar por la demora.

[27] Fuchs y Bornkamm tienen aquí un argumento esencial contra Kümmel: el estar escondido el instante cronológico no es original, sino que depende de la tardanza de la parusía.

Cfr también J. Jeremías, *Gleichnisse*[4], págs 40ss (traducción española, *Las parábolas de Jesús,* Verbo Divino, Estella): la parábola es una "llamada de atención a los dirigentes de la Iglesia, para que no se duerman ante la tardanza de la parusía".

[28] R. Otto, *Reich Gottes,* a propósito de este pasaje, pág 311, contra Bultmann, *Synopt. Trad.,* págs 165s. Kümmel, al igual que Otto, se atiene a la autenticidad de estas palabras (pág 40), pues aluden a que a Jesús le arredraba la Pasión. La configuración de la tradición del relato de Getsemaní habla en contra de la hipótesis de Otto y Kümmel.

Lc 13,23s [29]

Wellhausen indica a propósito del paralelismo existente con Mt 7,13s, que se ha modificdo un dicho procedente de Q, el cual inicialmente tenía sesgo escatológico. Mt lo configura en el sentido propio de la doctrina de los dos caminos. También en Lc ha sido eliminada la expectación próxima. Lo acuciante de la invitación no proviene de la cercanía sino, una vez más, de que el fin será súbito e inesperado, producido en un momento que desconocemos (vv 25s).

Lc 13,34s

El papel de Jerusalén en los acontecimientos últimos constituye un problema destacado. En Lc recibe una elaboración peculiar, sobre cuya entidad hablaremos más adelante. Aquí nos vamos a limitar a los problemas literarios que presenta el pasaje.

La forma actual y el actual contexto lucano crean dificultades: Jesús no pudo decir tales cosas más que después de actuar en Jerusalén [30]. Mt echó a un lado esa dificultad: traslada tales palabras incluyéndolas en un discurso jerosolimitano (Mt 23,37ss). El problema, tal como Lc lo entiende, depende de la modificación que efectúa en la aclamación de su escena de la entrada (Lc 19,38). La profecía no puede referirse buenamente a dicha entrada. Por tanto estas palabras tienen que referirse

[29] Sobre la composición y el sentido de Lc 13,22-30: F. Mussner, TrTheolZeitschr 65 (1956) 129ss. Grässer alude a la artificiosidad del tránsito del v 24 al v 25, la cual precisamente resulta muy instructiva.

[30] Aun cuando hable proféticamente, *esto* sólo pudo ser expresado por él de modo retrospectivo. Sobre esta cuestión cfr Bultmann, *Synopt. Trad.*, pág 120 (¿habló originariamente una figura suprahistórica, la sophia? Naturalmente Lc no es consciente de una identificación entre Jesús y sophia. Cfr Lc 11,49. La sophia es preexistente, pero no Jesús [en cuanto figura histórica]). Contra la opinión de Bultmann, cfr Kümmel, págs 73ss; además E. Haenchen, ZThK 48 (1951) 56.

a acontecimientos más lejanos; es decir, nuestro pasaje incluye una alusión al sentido tipológico que la escena de la entrada tiene para Lc [31].

Lc 14,13s

Palabras que contienen una concepción prelucana de la resurrección; conocen únicamente la resurrección de los *justos,* mientras que el propio Lc presupone la resurrección de *todos.* En Hech 24,15 vuelve a ofrecer Lc este enunciado con formulación suya peculiar, y—esto es claro—dándole un mordiente polémico contra la limitación de la resurrección a sólo los justos. La resurrección *general* es un tema central de la invitación a la penitencia dentro de la predicación misionera, de ahí un destacado *topos* en la interpelación a los paganos que nada saben todavía de ella. Y es precisamente esta concepción generalista de la doctrina sobre la resurrección lo que la convierte en sustituto de la expectación próxima; en lugar de la esperanza colectivo-cosmológica que tenía la comunidad primitiva, figura la de todos y cada uno en su resurrección personal. "Jesús y la resurrección" es el contenido del mensaje de Hech 17,18. La aplicación concreta de este tema se pone de manifiesto en Hech 17,31. El *topos* vuelve a aparecer en el centro mismo de la problemática entre cristianismo y judaísmo durante el proceso de Pablo: Hech 23,6; 24,21; y en el pasaje ya citado, Hech 24, 15. Por tanto nosotros hemos de diferenciar aquí una vez más, el sentido original y el sentido lucano [32]. El enunciado sobre la

[31] Se pregunta Klostermann si las palabras se refieren a la entrada o a un futuro más lejano. La respuesta a tal pregunta se liga con el problema crítico-textual de este pasaje. Es claro que en los manuscritos ha repercutido la idea de la entrada.

[32] Sobre esta presentación cfr Bousset-Gressmann, pág 272; Billerbeck, IV pág 1170. La alusión de Schlatter a Lc 15,7 no cuadra (pág 341). Cuando la fuente hablaba de la resurrección de los justos, apuntaba a la esperanza. En cambio en la redacción lucana de la fe en la resurrección, domina el *juicio* (si bien el creyente se halla preparado para él gracias al perdón).

resurrección expresado de forma general, "hay una resurrección", hay un juicio, gana terreno y esto es característico de la elaboración lucana de la escatología. Dentro de esta general enunciación, el momento cronológico en que se produzca el juicio no resulta ya esencial. La proclamación no está constituida por su cercanía, sino por el hecho de que tal juicio es inexorablemente cierto. Y por ende se mantiene la forma temporal de una expectación, pero desligada de todo problema en torno a sus plazos. De este modo puede Lc conservar las ideas que llegaron a él por tradición, pero liberándolas de la amenaza de demoras. En vez del acontecimiento pone la *situación* futura, la cual ciertamente acaecerá en un "determinado" momento; pero el *cuándo* tiene importancia secundaria respecto a la consciencia del *qué*.

Lc 14,15-24
(parábola del banquete)

Lucas ilustra la parábola poniendo como premisa el makarismo de un banquete celestial. Para ello reelabora profundamente el final (vv 22-24) [33]. Podemos ver en el v 23 el nuevo acento lucano: no subraya la *cercanía* del Reino de Dios, sino la posibilidad de tener *hoy* acceso al banquete *futuro*, mediante la invitación que la Iglesia dirige al mundo—tanto a judíos como a gentiles—. Tenemos pues así la religación característica entre escatología y pensamiento eclesial (determinado a su vez por el pensamiento misionero). Otra peculiaridad más es el tránsito desde el concepto de Reino de Dios al de Reino de Cristo; en este pasaje se limita a aludir a él, dado que en la introducción del mismo habla de un banquete en el Reino de Dios mientras que al final habla de "mi" banquete. Lucas lleva así este pasaje a una proximidad inmediata, al "legado" hecho en Lc 22,29s. En seguida hablaremos del concepto Reino de Cristo.

[33] Sobre las relaciones que existen entre la reelaboración y las fuentes utilizadas cfr Bultmann, *Synopt. Trad.*, págs 189s; Jeremias, *Gleichnisse*, páginas 37s y 58s (hay traducción española).

Lc 15,7

Bultmann (*Synopt. Trad.*, págs 184s) declara que su configuración es redaccionalmente lucana (como los vv 8-10); y con razón. El proceso celestial y el terrenal aparecen aquí como simultáneos. Pero naturalmente no confundamos esto con *paralelismos* escatológicos como los de Lc 12,8s y par.

Lc 16,9-13

Los materiales tomados ahora por Lc son, en cuanto a su origen, estrictamente escatológicos. Pero modificados de acuerdo con el sentido de la concepción lucana. El v 9 transforma la esperanza de la salvación en esperanza individual de resurrección (véase sobre esto, pág 315). Sigue luego la típica transición a la parénesis, que presupone un amplio período de preservación. Por tanto son reelaborados como factores de la vida cristiana, la práctica del mandamiento y la perspectiva sobre la allendidad [34].

Lc 16,16

Hemos de tenerlo en cuenta muchas veces en nuestro estudio. Aquí lo que nos interesa es sólo el aspecto positivo de la delimitación: el Reino no ha venido a partir de Juan; pero entonces empezó el tiempo en que ha de ser anunciado [35].

Lc 16,19-31

La interpretación lucana de los dos puntos principales la tenemos en vv 14s por un lado y vv 16-18 por el otro [36]. La

[34] Este proceso de "des-escatologización" ha sido denotado muy bien por A. Descamps, NovTest 1 (1956) 47ss.

[35] El contexto permite decidir sobre el sentido de βιάζεσθαι (en sentido positivo - contra el sentido original).

[36] Bultmann, *Synopt. Trad.*, pág 193.

párabola se mantiene dentro de la línea de la aplicación ético-atemporal de la idea de trascendencia, que tan bien le cuadra a Lc.

Lc 18,1-8

El modo patente con que esta parábola ha sido utilizada como conclusión de la pequeña apocalipsis Lc 17,20ss, nos indica la vinculación existente entre escatología y ética (véase sobre esto, págs 174ss). La perspectiva se extiende sobre un amplio período, durante el cual se puede y se debe orar. Y a esto corresponde el final redaccional, "pues la pregunta adjuntada por él [Lucas], exhala cierto olor a las expectaciones precipitadas de la parusía de 7 y 8a, por su alusión a las imperfecciones que todavía existen en la tierra entre los creyentes" [37].

Lc 18,30

La confrontación de "este" καιρός con el αἰών futuro procede de Mc. Pero el interés de Lc estriba en la evaluación histórico-salvífica (Lc 16,16).

Lc 18,31ss

Notamos ciertas injerencias redaccionales. Pertenece a ellas el concepto del "cumplimiento" de la Escritura. Un rasgo al que apenas se ha prestado atención aparece en el dato πάντα. Según la idea lucana el radio de la profecía abarca hasta Cristo, no hasta el escaton. Por tanto πάντα no es una mera fórmula, sino que se ha pensado en esta palabra en su sentido literal. La distribución de la historia de la salvación es la misma que en Lc 16,16.

Trataremos de Lc 19,11 en el apartado sobre Jerusalén. La parábola de las minas, que viene a continuación, recibe su sen-

[37] Jülicher, II págs 288s; sobre ἐν τάχει: Grässer, pág 38

tido (v 12: οὖν) merced a la introducción de este versículo redaccional [38]. Ahora está concebida como respuesta a la interrogación sobre el momento cronológico; por supuesto se da de lado a este problema y en su lugar se pide estar preparados para un plazo largo. Esta es una respuesta típicamente lucana. La presentación del relato adornándolo con rasgos alegóricos (v 12) corresponde a la evaluación que Lc hace de este fragmeno procedente de la tradición.

3. *El Reino de Dios* [39]

Para la comprensión de este concepto hemos de tener en cuenta (ya trataremos precisamente de esto más adelante), que Lc sitúa acontecimientos históricos tales como la destrucción de Jerusalén dentro de un marco propiamente histórico, es decir la desliga conscientemente del contexto escatológico. Ello supone que lejos de incluir malamente en la historia el Reino de Dios, lo retrae a la lejanía metafísica. Naturalmente surge entonces la pregunta de cómo se efectúa la referencia real de esta magnitud a la Iglesia actual. Esto es: cómo se produce el religamiento de ambas magnitudes—y con ellas las de "actualidad" y "futuro"— mediante la *aceptación del concepto Reino de Dios dentro de la terminología de la proclamación* (cfr sobre esto pág 166 nota 43; y pág 316 nota 41) [40].

[38] El lenguaje de Lc 19,11 es lucano, cfr Jeremias, *Gleichnisse,* página 84 nota 3 (hay traducción española). Sobre la larga *ausencia* (a saber: entre la Ascensión y la parusía): Jülicher, II págs 387s; Grässer, páginas 113s.

[39] Sobre esto K. L. Schmidt en ThWbNT, sub voce.

[40] Una historificación errónea del concepto de Reino (por ejemplo en el sentido de un desarrollo inmanente) ha sido afirmada ante todo por los investigadores ingleses, como por ejemplo Taylor. Verdad es que les falta mayormente la fundamentación exegética. Sobre las observaciones de detalle hablaré en su lugar adecuado (Taylor desarrolla su comprensión ante todo apoyándose en la forma lucana de la apocalipsis sinóptica). También Wellhagen admite una historificación de esta clase dentro del concepto lucano de Reino, en el sentido de una identificación

En Mt 3,2 surge el concepto de Reino dentro de la predicación del Bautista. En Lc esto no es posible, como él mismo expresa en Lc 16,16. *Jesús* es quien inaugura la predicación del Reino [41]. Y Lc mantiene consecuentemente este modo de ver las cosas [42].

En Lc el acento ha sido desplazado respecto a Mc 1,15. Se ha suprimido el enunciado de la *venida* del Reino, de su *cercanía*; y con ello se rompe la relación entre cercanía y penitencia. En su lugar aparece simplemente el dato: ἐδίδασκεν; sigue luego el programa lucano de actuación salvífica, Lc 4,16ss. La novedad de la enseñanza de Jesús (respecto a la del Bautista) no es el mensaje de la *cercanía* del Reino, sino el mensaje del Reino *en sí*. Su predicación presupone desde luego penitencia. Pero en cuanto que es evangelio no indica primariamente la venida del Reino sino la *entidad* de ese Reino, como se describe en Lc 4,18-21. También Lc conoce, es cierto, el enunciado: ἤγγικεν. Pero *ese* enunciado no pertenece a la *predicación,* sino regularmente a la enseñanza esotérica para los discípulos. Y las más de las veces se da un momento futuro como punto de partida desde el cual el Reino estará ya cerca; el historismo de Lc se extiende también a enunciados referentes al porvenir [43].

con la Iglesia; este autor adolece asimismo de falta de base exegética sólida.

[41] Cfr más arriba a propósito de Lc 18,31ss.

[42] Pertenezca Mt 3,2 a la fuente o pertenezca a la redacción, ello no cambia en nada la afirmación que hemos hecho. La tendencia de Mt es establecer paralelismos entre el Bautista y Jesús, mientras que la de Lc es distanciarlos.

[43] Cfr los datos correspondientes en Lc 21: v 8, v 28; el estado de la cuestión se indica expresamente en el v 31 (nótese la modificación redaccional respecto a Mc). Aquí tenemos la clave del juicio que merecen los enunciados lucanos sobre la proximidad. Las *supresiones* apuntan en esa dirección. Por tanto, quita el pasaje referente a la cercanía procedente de Mt 10,7 (Q), pues aquí se trata de instrucciones sobre la predicación del evangelio, mientras que Lc 10,9 lo emplea como indicación referente al *futuro* (cfr v 11).

Objetivamente hablando Lc sustituye el anuncio de la cercanía por la significativa expresión: κηρύσσειν τὴν βασιλείαν, en la cual se ha eliminado el elemento cronológico que para Mc y Mt era constitutivo.

El pasaje Lc 7,28 puede ser tomado de Q sin modificaciones, pues no hay en él enunciado ninguno referente al tiempo. Lc 8,9s ha sido estudiado más arriba (cfr págs 151s); los misterios atemporales de la naturaleza del Reino aparecen como telón de fondo. También hemos estudiado ya Lc 9,27 (págs 152s). En Mc estas palabras manifestaban resignación; en Lc han sido desactualizadas haciéndolas expresión de la visión de un *estado*. ¿Cuál? ¿Se trata de ver la generación última futura, o de ver mártires en el sentido de Hech 7,56? Antes se había hablado de persecución y de salvaguarda de la vida... En cualquiera de los casos el momento cronológico es de importancia secundaria y no está cerca [44]. Añádase para valorar su significado el pasaje

Así Lc 9,2,11,60; 4,43: todos formulaciones redaccionales. En sentido estricto lo que *vendrá* no es el Reino en sí, sino Cristo; su Reino hemos de "verlo" en su parusía (Lc 9,27, al contrario que Mc 9,1). Desde luego también Lc puede hablar de la venida del "Reino" (Lc 22,18); pero hemos de entenderlo a partir de los enunciados restantes. (Lucas emite con ello naturalmente un juicio también sobre la predicación eclesial de su propio tiempo: la apocalíptica no pertenece a la *predicación*). Nada en contrario prueba Lc 6,20 (Mt 5,3). Lucas habla del Reino *futuro* como en v 23. También es significativo el cambio de Lc 11,52 respecto a Mt 23, 13. Sólo con reservas cabe hablar de una espiritualización. Lucas introduce un cambio respecto a sus fuentes precisamente porque el Reino *no* va presentado espiritualmente: los enunciados de la fuente no eran aplicables en Lc debido a la concepción metafísico-realista de este autor. A propósito del realce que adquieren los elementos espaciales al disminuir los de orden temporal (fenómeno que se puede observar parcialmente ya en los materiales precedentes que Lc tuvo a su disposición) cfr Lc 13,24/Mt 7,13s; Lc 18,24/Mc 10,23; Lc 18,17/Mc 10,15.

Sobre la predicación del Reino véase además Lc 8,1; Hech 8,12; 19,8; 20,25; 28,23,31.

Nada cabe deducir de Lc 6,46, pues en dicho pasaje no hay una supresión lucana sino una ampliación redaccional de Mt.

[44] Difícilmente concebible en Lc es la interpretación "violentar el Reino"; esto es, sensu malo. Sólo es posible maltratar a los *enviados* del Reino, pero no al Reino en sí pues se halla a celestiales alturas. En el caso de Lc es menos probable que en el de los restantes sinópticos, el que la persecución de los enviados se exprese de modo tan recortado, pues precisamente Lc distingue entre Reino y *mensaje* del Reino. Tal interpretación sólo es concebible refiriéndose estrictamente a la violencia inferida a la persona de Jesús. Pero ¿no resultaría entonces demasiado general esta formulación?

Lc 22,18 [45]; cfr Mc 14,25. Se menciona aquí una vez más la "venida". ¿A qué alude? ¿A la parusía? Tal palabra no concierne en el sentido lucano al momento, a que vaya a venir *pronto*. Más bien se subraya que en el cielo no habrá festejo mientras la Iglesia sea perseguida en la tierra [46]. ¿Alude entonces a la venida del Espíritu? En Lc es imposible identificar el Reino con el Espíritu. La primera interpretación tiene a la vista un ínterim más largo entre la Pasión y la parusía [47].

Las palabras de esta clase aluden al entretanto (cuya duración no se puede calcular) que media hasta la parusía; así nos lo indica Lc 22,69 (a diferencia de Mc 14,62), que es un pasaje emparentado con ellas. Una vez más queda eliminado el dato cronológico. *Ahora* comienza la situación que ha sido descrita (mientras que Mc habla de un proceso escatológico). La remodelación lucana de los materiales tiene una meta segura: los interpelados no ven al Hijo del hombre; de ahí que se haya suprimido el enunciado marquiano correspondiente. En vez de eso se describe una situación duradera [48].

[45] Sobre los aspectos literarios cfr Kümmel, págs 24s (los vv 15-18 han sido configurados por el propio Lc). Además Dibelius, *Formg.*, páginas 211s; von Soden, *Sakrament und Ethik*, pág 29 nota 2. Kümmel supone acertadamente la existencia de una distanciación. Sólo que no se trata de auténticas palabras de Jesús. Opina de manera por completo distinta H. Schürmann, I passim, quien mantiene que Lc ha dado aquí entrada a una fuente. Sin embargo el propio Schürmann indica la riqueza de elementos estilísticos lucanos que tiene este pasaje.

[46] Opinan en contra Grässer, pág 56 nota 2.

[47] Palabras que sirven a veces de dictum probans, para la hipótesis de que la supuesta identificación por parte de Lc entre Reino e Iglesia se refiera ya pues al comienzo del culto comunitario; así últimamente Wellhagen, passim. El concepto lucano de Reino es unitario, y eso excluye semejante identificación. Pero vamos a lo que aquí nos interesa: tampoco en la interpretación ahora en litigio se dice nada sobre la cercanía de la parusía (y así lo ha visto el propio Wellhagen).

[48] Según Hech 7,56 parece que contemplar antes de la parusía al Exaltado, es algo reservado al mártir. Pero la contemplación de la *parusía* no atañe a los miembros de la generación presente. Por otra parte la Pasión de Jesús ha de ser presentada como tránsito al señorío. La forma que Lc da al pasaje, configurado de modo puramente redaccional, es resultado de estos temas.

Lc 13,28 acusa una redacción vigorosa, a diferencia de Mt 8, 11 [49]. La circunstancia del ver ha sido aportada por Lc y muestra claramente su idea *concreta.* Como ilustración puede servir la parábola del hombre rico y el pobre Lázaro (Lc 16,19-31).

La relación entre el creyente y el Reino de los cielos encuentra una bella expresión en la redacción lucana de la parábola del banquete (véase pág 162): el Reino es el ámbito transcendente donde se celebran festejos y donde todavía hay cabida. Con eso se ponen los fundamentos de la misión en la tierra como invitación a sentarse en la mesa de Jesús ...

La fórmula comparativa Lc 13,18,20 no ofrece ningún motivo para modificaciones; sencillamente, ha sido aceptada.

Notemos algunas supresiones. Falta Mc 9,47 con toda la perícopa. ¿No tolera Lc la idea de que se entre tullido en el Reino? Consideremos unas promesas como las de Lc 4,18ss en las que el Reino trae curación... Tampoco le cuadra a Lc el pasaje Mc 12,34.

Lc 23,51—según Mc 15,43—habla de la expectación del Reino. Pero no se puede comprobar aquí la existencia de una singularidad en la manera general de entender esa cuestión. Tampoco se dice aquí nada sobre el tiempo de la llegada.

Un pasaje habla del Reino del *Padre, otros* del Reino del *Hijo.* ¿Cómo se relacionan?

El Reino del Padre. Lc 21,31 procede de Q; cfr Mt 18,33. No se ha puesto en él ningún especial acento (en el sentido de su confrontación con el Hijo o con el Reino de éste).

El Reino del Hijo. Magnitud que aparece ya en la pre-historia: Lc 1,33. Aparece en las conversaciones habidas durante la Cena (Lc 22,29s). Aquí se habla del Reino que el Padre ha dado al Hijo como legado. El pasaje ofrece cierta co-

[49] Klostermann, a propósito de este pasaje.

rrespondencia con Q (Mt 19,28); pero la diferencia es considerable[50].

Pocas luces sobre el Reino del Hijo podrá darnos este pasaje. Y lo mismo pasó con Lc 23,42 (prescindiendo ahora totalmente de los problemas tocantes a la crítica textual). ¿Es el Reino de Cristo una situación intermedia? Tampoco avanzaremos mucho si tomamos los enunciados referentes a Cristo como rey. El enunciado directo sobre la realeza (Lc 23,3) no recibe una interpretación más precisa.

Resumamos brevemente nuestra mirada de conjunto sobre los enunciados referentes al Reino de Dios, antes de preguntarnos por el Reino del Hijo (en la medida que ello sea posible dada la pequeñez de la base disponible).

Hemos prescindido de aquellos pasajes donde Lc se limita a repetir la tradición[51]. En Lc el Reino no recibe una coloración más subida que en otros autores que también se refieren a él. Ha tomado las imágenes tradicionales, sobre todo la del banquete[52]. Con todo llama nuestra atención por su ca-

[50] Sobre el análisis cfr Klostermann; Bultmann, *Synopt. Trad.*, páginas 170s. Este considera el v 28 una redacción, igualmente la forma "yo". Klostermann recalca la ausencia de artículo en βασιλεία (es decir como sustantivo abstracto).

[51] Cfr a este propósito el artículo de K. L. Schmidt en ThWbNT. Se refiere también a la prehistoria del concepto.

El Reino como bien salvífico aparece por ejemplo en Lc 12,32 ("dar el Reino"). Mas no se expresa ahí la actualidad, salvo en el sentido de los enunciados tocantes al ver. Trátase de la *pre-presentación del Reino en la actuación de Jesús.* Otros pasajes: Lc 18,17; Hech 14,22; Lc 13,28s; 22,16,30; 23,42; 12,31 y otros.

[52] Naturalmente esta imagen desempeña un papel especial en el discurso de la Cena: Lc 22,30. Dicho banquete es cualificado como anticipación de la beatitud futura. Pero hemos de entender con precisión dicho anticipo conforme al sentido lucano: el banquete no es garantía de un cumplimiento *próximo,* sino que es dentro del ínterim un *sustitutivo* de la salvación prometida, de modo análogo al Espíritu. El Espíritu y el banquete posibilitan a la comunidad la existencia durante su larga permanencia en el mundo, y el perseverar dentro de este entorno ayuno de salvación y lleno de persecuciones. Todo ello se prosigue en el tema de la solidaridad de la comunidad celestial con la terrena.

rácter de particularidad lucana constante, el que haya desplazado el aspecto escatológico. Los enunciados directos sobre la lejanía de su irrupción y una significativa terminología ("anunciar el Reino"; cfr los enunciados referentes a *ver* el Reino, y el cuidado con que evita los que se ocupan de su venida), ofrecen pruebas documentales de dicha peculiaridad.

¿Qué hay pues del Reino del Hijo? ¿Conoce Lc un Reino de Cristo con calidad de magnitud especial? El pasaje Lc 1,33 contradice tal opinión. De todos modos se puede objetar que la autenticidad de los dos primeros capítulos es cuestionable (por lo cual también nosotros dejamos entre interrogaciones sus theologumena peculiares).

En sustancia existen tres modernos intentos de solución para nuestro problema; sus autores son K. L. Schmidt, O. Cullmann y J. Wellhagen [53].

Schmidt no distingue entre los diferentes sinópticos y combina sin método sus respectivos enunciados; de modo que los resultados a que llega son esencialmente un postulado especulativo. Tampoco Cullmann acomete las diferencias específicas [54]. Voy a dar un sucinto esquema del intento de solución propuesto por Wellhagen, ya que su trabajo no es fácilmente accesible.

Lc 22,15ss. Partiendo de esto es como hemos de entender la conexión entre los sumarios sobre el Espíritu y los referentes al banquete-comunidad, que figuran en Hechos. Siempre resultó clara esta interpertenencia. Sólo resta percibir la peculiar determinación de ambos factores en virtud del esquema histórico-salvífico de Lc.

[53] K. L. Schmidt en su artículo del ThWbNT (I, págs 590s). O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT* (véase Bibliografía); además Kümmel en ThR, N.F., 17 (1948), cfr ante todo página 123. Citemos también Taylor, *Formation,* págs 258s.

[54] Schmidt deduce de los pasajes Mc 11,10; Mt 21,9; Lc 19,38, y Mc 10,29; Mt 19,29; Lc 18,29: "Jesucristo es equiparado al Reino de Dios". Página 591: gracias a la alusión al κύριος, la βασιλεία es subrayada reiteradas veces de modo "implícito" (!). No comprendemos cómo se puede llegar por este camino a una determinación del *concepto.* Por esta vía se alcanza naturalmente sin esfuerzo la meta del proceso probatorio, la αὐτοβασιλεία de Orígenes.

En contra de la opinión de Cullmann: Kümmel, op cit.

Wellhagen interpreta históricamente el Reino de Dios y trata de mostrar la confusión que existe entre su concepto y el concepto de Iglesia (págs 40ss). Si, con todo, aún se pueden encontrar enunciados apocalíptico-trascendentales inequívocos, hemos de considerarlos o bien como rudimentos de la escatología prelucana, o bien es menester desarrollar un nuevo concepto en el cual pueda expresarse lo apocalíptico. Y ese concepto lo encuentra Wellhagen en el de Reino mesiánico. Interpreta consecuentemente conforme a ese sntido Lc 22,28ss; 12,31s (!); 23,42 (págs 43s); y finalmente Hech 1,6 (pág 31). Propone una doble prueba: de la comprensión (presupuesta) del Reino de Dios deduce que ya ha venido y está presente en la Iglesia. Si tal interpretación resultare insostenible, caerá también por su base la consecuencia correspondiente. La segunda prueba consiste en una alusión al reino intermedio del Apocalipsis de Juan. Es claro que se trata de una mera construcción que ha sido incluida allí donde el concepto de Reino, poderosamente histórico, no admite ya ajustes con el texto. Desconoce Wellhagen que, precisamente en Lc, el Reino de Dios conserva su carácter trascendental e incluso aún más vigoroso. Lo ahora presente es la *imagen* de ese Reino. Con ello no se suprime la *futureidad* de su realización sino que queda garantizada. Desde luego en Lc se acusa tanto una historificación como una eclesialización, pero no en ese primitivo sentido que hoy se pretende atribuir a Lc basándose en nociones modernas sobre el desarrollo del Reino, no reduciendo el concepto de Reino a la inmanencia, sino *ajustando consecuentemente la existencia cristiana a ese Reino todavía lejano* [55].

[55] En Taylor (*Formation,* págs 258s) tenemos un error análogo de comprensión. El proceso de historificación ha sido situado en un punto totalmente equivocado. Lucas no reduce los acontecimientos escatológicos a lo histórico; sino que opera precisamente a la inversa: los distancia de lo histórico. Y así puede elaborar lo escatológico como tal. Precisamente por eso hace constar a su vez como tales, aquellos acontecimientos históricos—por ejemplo la destrucción de Jerusalén—que nada tienen que ver con el escaton futuro.

Subrayemos también contra Schelkle (págs 199s; véase la Bibliogra-

Para el caso de Lc, baste con hacer notar la ocasional aparición de una expresión que designa el Reino de Cristo, sin que Lc ni siquiera insinúe una determinación más detallada del mismo. Naturalmente esta expresión atañe a la dignidad de Jesús como rey. Pero Cullmann no reconoce su sentido específicamente lucano (como realeza cultual sobre Israel; así se nos indica en el tema del Templo que figura en la Pasión lucana). Paso a tratar de algunos detalles. Para Cullmann, página 12: el tiempo del Reino de Dios no adquiere ningún realce partiendo de lo dicho en Hech 17,7. Pág 14: nada se dice en Hech 1,11 sobre la duración y el final del señorío de Cristo como rey. Pág 18: ¿A dónde se precipita Satán? Esta es una cuestión, cuando menos, discutible; y lo mismo cabe decir de la interpretación de Lc 11,20.

Por supuesto Lc conoce el Reino de Cristo, pero no piensa en plantear una relación sistemática entre él y la idea del Reino de Dios.

A pesar de Lc 23,42, es punto menos que imposible hablar de un Reino intermedio: el material correspondiente es demasiado escaso. Ante todo, cualquier consecuencia especulativa está muy lejos del sentir de Lucas. Lo que en conjunto le interesa es exponer la referencia del Reino de Dios a nosotros. Dado que Dios entra en relación con nosotros mediante Cristo, aparece ocasionalmente junto a su Reino la imagen analógica de un Reino de Cristo, quizá por influencia de concepciones que eran usuales en la Iglesia. Pero Lc no va más allá. Y ante todo: no se lleva a cabo una identifi-

fía) la distancia que media entre Reino de Dios e Iglesia; si bien este biblista diferencia ambos con más finura que los autores precedentemente citados.

A propósito de la pretendida valoración de Lc 23,42 hemos de hacer notar además: difícilmente se puede usar este versículo como evaluación del Reino de Cristo. Lucas ha retrasado Mc 15,26 (Lc 23,38) y lo liga con Mc 15,30 (Lc 23,37), al insertar ese título. Y en cambio pone las palabras del ladrón: "tu" Reino; es decir el ladrón se declara partidario de aquel a quien los judíos niegan, de la realeza de Jesús sobre Israel El versículo ha de ser pues entendido como contraposición.

cación del Reino de Cristo con la *Iglesia.* Este aspecto negativo es lo más claro de todos los enunciados sobre la cuestión que acabamos de estudiar.

4. *La perícopa* Lc 17,20ss

Vamos a ocuparnos de las explanaciones temáticas sobre las cosas últimas. Renunciamos a repetir in extenso los múltiples debates producidos en torno al famoso ἐντός, máxime que tales problemas han sido vueltos a tratar monográficamente no hace mucho [56]. En lugar de preguntarnos sobre esas cuestiones, vamos a ceñirnos a la situación de tal enseñanza en relación con toda la idea escatológica de Lc, y luego a la problemática que Lc expresamente propone.

El planteamiento de la cuestión que a él le mueve y conduce a una profunda reflexión en torno a todo el complejo del pensamiento escatológico, y determina asimismo la peculiaridad del esbozo lucano del decurso y naturaleza de los acontecimientos últimos, está indicado de manera expresa y múltiple. Aun cuando hayamos notado hasta el presente señales claras de la modificación sufrida por el aspecto escatológico, queda *una* cuestión que todavía no ha sido contestada con seguridad: ¿se trata de un proceso—que discurre dentro del marco de un desarrollo eclesial general—de cuya calidad como problema apenas es consciente Lc? ¿Hemos pues de juzgar aquí a

[56] Bent Noack, *Das Gottesreich bei Lukas* (véase Bibliografía); también W. G. Kümmel, ThLZ 75 (1950) columna 32. Noack ofrece una detallada historia de la exégesis desde los tiempos de la Iglesia antigua y saca el balance de la misma. Además: Colin H. Roberts, *The Kingdom of Heaven,* HarvTheolRev 41 (1948) págs 1-8 (ἐντός = a disposición de...). Sobre el problema de los modelos semíticos tanto antes como después: Dalman, *Worte,* I págs 116s; H. Clavier, *L'accès au Royaume de Dieu,* Et. d'Hist. et de Ph. Rel., fascículo 40 (1944). Detalladamente también Kümmel, *Verh. und Erf.,* págs 17-19. Sobre la interpretación "interna": Dodd, *Parables,* pág 84 nota 1.

Lc como a su precedente Mc, el cual mantiene la expectación próxima pero acusa ya ciertas muestras de una modificación de su postura al respecto? ¿O era Lc consciente de la problemática en que se encuentra? ¿Propone él un esbozo nuevo y planificado de esta cuestión? ¿Ofrece una solución que no requiera revisiones con el tiempo?

La decisión proviene del hecho de que el *planteamiento del problema* según el cual Lc trata los materiales (tomados de la tradición) es propuesto por el propio Lc; y de que luego esos mismos materiales, tanto en su estructura como en sus enunciados singulares, son remodelados mediante correcciones y supresiones siguiendo el sentido del planteamiento citado.

Cuatro veces aparece la pregunta fundamental: la pregunta en torno al cuándo (Lc 17,20; 19,11: 21,7; Hech 1,6). Una vez es rechazada por principio: Hech 1,7. Otras tres se le da una forma conveniente merced a amplios adoctrinamientos: en los capítulos 17 y 21 el tema apocalíptico es tratado directamente. Lc 19,11ss da una respuesta (evasiva) en forma de parábola. Por regla general se establece una relación con el problema "Jerusalén". Relación que, a decir verdad, en el capítulo 17 es meramente aludida merced a su inclusión dentro del contexto del relato del viaje (Lc 17,11). Pero los pasajes restantes la ofrecen expresamente: en Lc 19,11 mediante la formulación redaccional de la cuestión; en el capítulo 21, por su dependencia del tema "Templo"; en Hech 1,6s, por su vinculación con la orden de permanecer en la ciudad (v 4) [57]. Prestemos atención a la gradación que presenta la serie. Lc 17,20ss responde a una pregunta planteada en términos generales por el fariseo (según Lc un hombre que coincidía, pues, con los cristianos en admitir la fe en la resurrección) [58]; la enseñanza

[57] Téngase presente aquí el esquema local, que pone su cuño en la estancia de Jesús en Jerusalén; cfr págs 110ss, y ZThK 49 (1952) 18 notas 2 y 27.

En Hech 1 podemos prescindir al considerar el problema, de qué es tradición y qué es elaboración lucana. El contexto citado es claro.

[58] Cfr las características de los fariseos en Hechos, especialmente en la relación del proceso de Pablo.

que sigue a Lc 19,11 se dirige a los discípulos con el problema específico tocante a la relación que hay entre Jerusalén y el fin de los tiempos; en Hech 1 las cosas aparecen de modo análogo; y por último Lc 21 se dirige a *todos*[59]. De todo ello resulta objetivamente una delimitación tripartita: contra los cálculos apocalípticos en general; contra su vinculación con el destino que corra Jerusalén; contra las cábalas que se hagan a cuenta de la Resurrección de Jesús.

El problema de la interpretación de Lc 17,20ss ha sido planteado agudamente por J. Weiss: el Reino ¿es una magnitud presente o una magnitud futura? Si lo entendemos como magnitud puramente futura ¿qué quiere decir que está ἐντὸς ὑμῶν? Si lo entendemos como magnitud presente ¿cuál es la calidad y modo de esa actualidad? ¿Está ya ahí en la persona de Jesús, en la Iglesia, en determinados acontecimientos, en un desarrollo orgánico? Al acometer la exegesis de nuestros pasajes aparece siempre el problema total, no sólo de la escatología sinóptica, sino también el de la escatología de Jesús que hemos de reconstruir a partir de aquélla. Y eso, por lo general, en rápido detrimento de la consideración que merece la peculiaridad de la concepción lucana.

La interpretación futurista lo entiende así: no es el Reino sino sus señales lo que está presente. No se discute la manifestación externa, pero sí se impugnan los cálculos en torno al cuándo. He aquí una observación acertada. Ahora hay que encuadrarla dentro del marco del problema lucano sobre la parusía. La impugnación de todo cálculo en torno al cuándo tiene una razón concreta: rechazar la expectación próxima. Propiamente el problema peculiar del pasaje radica en la yuxtaposición del enun-

[59] Sobre la publicidad de la escenografía, véase ZThK 49 (1952) 28. En la estratificación del problema tal como la hemos puesto de manifiesto se refleja naturalmente la problemática de la Iglesia hasta los tiempos del autor. Resulta interesante que la cuestión en torno a Jerusalén aparezca dos veces como problema expreso de los discípulos; verdaderamente desempeña un papel descollante en el discurso público de Lc 21. De todos modos se puede suponer que Lc apunta a círculos cristianos, que deducen conclusiones sobre el fin de los tiempos.

ciado ἐντός y la exposición masiva del decurso de los acontecimientos finales directamente adjuntada. No cabe discutir que Lc entiende por Reino una magnitud futura, habida cuenta del pasaje análogo Lc 19,11. Es totalmente desacertada la interpretación espiritualizante de la presencia del Reino en el Espíritu y en la Iglesia. Pues estos dos factores son vistos en Lc estrictamente dentro de un esquema histórico de períodos: no vienen durante la vida de Jesús en la tierra. Pero son actualmente visibles las manifestaciones mesiánicas (Lc 4,18ss). En ellas la salvación aparece y se hace eficiente. Está presente el *mensaje* del Reino, que en Lc precisamente está separado del Reino mismo. Nada sabe de un desarrollo inmanente basado en la predicación del Reino.

No se olvide que sólo aquí y en Lc 22,18 se habla de la "venida" del Reino; y aquí el modo de expresarse tiene un tono crítico-delimitatorio, no el de una proclamación positiva. El enunciado central no reza: "el Reino viene"; sino: el Reino es predicado por Jesús y manifestado en su actuar. La "venida" es respecto a éste un proceso futuro, separado de esta su manifestación por un largo intervalo. En Jesús no se desencadena un proceso que lleva al Reino, sino que "ha aparecido" la salvación; de ahora en adelante podremos verla y estar seguros de ella.

Por tanto si este pasaje ha de ser referido al panorama de la obra de Jesús, habrá que prestar atención a su carácter específico dentro del esquema histórico-salvífico y cristológico. Se presupone la comprensión lucana de los tiempos de Jesús como época medial, tiempo salvífico cualificado dentro de todo el curso de la historia de la salvación. Con esto no se excluye—sino que se incluye—la expectación futura y la concepción puramente (!) trascendente del concepto "Reino". No es una mera acumulación casual de tradiciones en abigarrada mezcla, el que en seguida se ligue al enunciado del v 21 la descripción masiva y concreta del futuro. Muéstrase aquí la naturaleza del diseño lucano: cuanto más se aleje la parusía, tanto mejor puede ser descrita objetivándola; pero tanto más claramente habrá que

presentar su referencia a la actualidad, si es que la expectación no debe caer en especulaciones y acabar convirtiéndose ella misma en fin. Y esto es lo que precisamente quiere evitar. Su lucha es esencialmente anti-apocalíptica. Así lo prueba el tratamiento repetido de la pregunta en torno al momento en que la parusía ocurra, y la recusación de esa cuestión como tal ... [60].

Exegesis detallada

¿Hasta dónde alcanza, según Lc, el contexto inmediato? El que en el v 22 cambien los interpelados no supone pasar a un tema nuevo (como si ahora viniese tras la exposición del "Reino" como magnitud inmanente, una explanación sobre la parusía como acontecimiento futuro), sino que marca la interpretación (esotérica) de lo dicho. Este esoterismo no tiene valor de *principio*: así nos lo indica la comparación de esta perícopa con Lc 21, capítulo donde se imparte públicamente esta misma enseñanza. Simplemente caracteriza como interpretación a lo que sigue. El cambio de interlocutores puede también haber sido producido por la necesidad literaria de poder presentar todo lo que ahora sigue como un discurso coherente. Hay pasajes (Lc 18,1ss) que por su misma naturaleza se dirigen únicamente a los discípulos. La perícopa

[60] A. Strobel, ZNW 49 (1958) 157ss propone una interpretación totalmente nueva de Lc 17,20s: el frente no se establece contra pequeños grupos apocalípticos y sus "cálculos" en torno al fin, sino contra la "observación" del judaísmo oficial (farisaico) que religa la esperanza escatológica con la fiesta de la Pascua. Naturalmente παρατήρησις significa "observación". Pero ¿por qué "se observa"? A fin de establecer el *plazo* de la parusía. Tal es la clara opinión de Lc. Por ello ha formulado la pregunta (πότε). No le preocupa la haggadá pascual judaica, pues no la conoce (como se pone de manifiesto por ejemplo en su relato sobre la Pasión). Sabe literalmente que los fariseos creen en la resurrección y en el más allá, y eso se remite positivamente en Hechos (Hech 23,8). Precisamente por esta razón elige en nuestro pasaje a los fariseos como interrogadores. La interpretación de Strobel falla ya en el hecho de que los discípulos hicieron suya esta misma cuestión posteriormente.

Lc 18,1-8 ofrece un comentario a la petición: "Venga tu Reino", Se cumple en la parusía y a partir de aquí se aclara la estructura de Lc 17,24-37: los vv 26-30 nos dicen cómo se van a comportar los hombres; los vv 31s exponen cuál será la actitud que entonces se requerirá; los vv 24 y 37 comentan el cómo y el cuándo de la parusía. Los versículos restantes ofrecen explanaciones paralelas para reforzar lo dicho.

La imagen del v 24 fundamenta la advertencia del v 23. El relámpago significa subitaneidad (y no como pretende Noack, imposibilidad de incurrir en equívocos). "Día" es de suyo una expresión específicamente escatológica. En el presente contexto, el plural nos indica que el escaton no se presenta ya como un acto unitario, sino como sucesión de actos distintos.

En conjunto, el pasaje presenta una composición reflexiva hecha por el escritor Lucas partiendo de diversos elementos tradicionales[61].

[61] Análisis en Bussmann, *Synopt. Studien,* II págs 91s; Bultmann, *Synopt. Trad.,* págs 24, 123 y 128. Las palabras de los vv 20s son consideradas por Bultmann como un logion auténtico de Jesús (revestido por Lc). Interpretación (pág 128): Bultmann mantiene una interpretación futurista y entiende este enunciado en el sentido de una irrupción *súbita.* En contra de esta opinión, Kümmel, op cit. Considera Bultmann con razón este v 20 una redacción lucana (R. Bultmann, ThBl 20 [1941] 278s: cfr *Synopt. Trad.,* cuaderno complementario, a propósito de la página 129 de dicha obra); mantiene la opinión contraria Kümmel páginas 63s. Este autor objeta: πρῶτον pone de manifiesto la existencia de una vinculación original con una promesa de parusía. Y respondo: πρῶτον es una vinculación típicamente lucana, especialmente dentro de un contexto escatológico. De suyo es un tópico prelucano para señalar la irrupción escatológica (Mc 13,10), pero Lc amplía su uso (Lc 21,9). Sobre los vínculos que existen entre el v 37 y el v 35: Harder, páginas 86s.

Loisy, a propósito de este pasaje, subraya el tema del retraso. La explicación de Noack ofrece una perspectiva esencial (verdad es que tiene precursores, por ejemplo Dodd, Wellhagen): Lc conoce dos parusías, no conceptualmente, pero sí ateniéndonos a la propia cuestión. El Reino apareció en la vida terrenal de Jesús; volverá a estar presente cuando regrese en el futuro. Observación que se robustece si añadimos que según la presentación lucana Satán estaba ausente durante el lapso de tiempo que media entre Lc 4,13 y 22,3. Hubo entonces salvación sin

¿Qué significa pues ἐντός? Responder a tal pregunta no tiene la importancia que muchas veces se le imputa. Ya se traduzca esta palabra por "intra" o por "inter", no cambia nada esencial en la concepción escatológica tal como la vemos en Lc. Es claro que el Reino en sí mismo no es una magnitud espiritual inmanente. Y es natural que a la acentuación ascendente de su trascendencia respecto a la que aparece en los materiales que Lc tuvo a su disposición, corresponda una exposición mucho más llena de los acontecimientos finales. Vemos aquí la correspondencia típicamente lucana entre enunciados atemporales tocantes al ser, y enunciados tocantes a acontecimientos temporales. Se alcanza el fin apologético propuesto: el Reino ha aparecido en Cristo y vendrá (otra vez) definitivamente con la parusía. En el intervalo vive la Iglesia[62]. Iglesia que recibe su imborrable imagen al poseer el relato referente a Jesús. Gracias al cual puede perseverar en el mundo hasta el fin. Lc 18,1-8 muestra la meta práctica de esta enseñanza. De ahora en adelante el momento en que acaezca la parusía no planteará ya a la Iglesia ningún problema contra el que pudiera estrellarse. Pues se ha hecho imposible precisamente merced a la expresión contenida en vv 20s, el preguntar cuándo será ese momento.

5. *La perícopa* Lc 21

Podré ser breve al ocuparme del problema literario. No podemos decir que haya tenido éxito el intento, ante todo de los investigadores ingleses, para reconstruir junto a Mc un

tentaciones, sin impugnaciones. Se subraya así vigorosamente la analogía entre los tiempos de Jesús y el futuro tiempo salvífico.

[62] Y en este tiempo es el "Reino de Dios" el contenido central, sí: la sustancia de la predicación; véanse págs 304ss. Sobre esta espiritualización: Ph. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu,* Festschr. für G. Dehn, 1957, págs 54s.

modelo no marquiano, que hubiese ofrecido un esbozo escatológico coherente y cerrado[63]. Estos investigadores desconocen tanto el alcance como la peculiaridad de la reelaboración lucana. Las variantes que presenta respecto a Mc son trabajo redaccional donde se delata un plan muy firme[64].

La escenificación y los datos situacionales de vv 5-7 han sido inequívocamente configurados redaccionalmente. Lucas abandona el simbolismo de la escenografía marquiana (donde Jesús habla desde el monte de los Olivos, frente al Templo) y traslada el discurso al Templo mismo y ante el público cotidiano de Jesús[65]. Esto se corresponde con su esquema según el cual antes de la Cena sólo hubo dos lugares donde parase Jesús: durante el día en el Templo, y por las noches en el monte de los Olivos (Lc 21,37s). Este esquema se deriva de la redacción lucana[66].

La expresión de Lc 21,7 es redaccional: ταῦτα γενέσθαι,

[63] Intentos de reconstrucción en Taylor, *Behind the Third Gospel,* páginas 101ss; T. W. Manson, *Sayings,* págs 323ss. Ambos parten de la teoría del Protolucas. Esta ha sido modificada por P. Winter, StTh 8 (1954) 138ss. Cfr además C. H. Dodd, JRomStud 37 (1947) 47ss.

[64] Cfr los análisis de Harder, Marxen (págs 129ss), Grässer (páginas 152ss).

[65] Sobre la escenografía y la formulación de la cuestión, Harder, página 73: En Lc "la pregunta se refiere claramente a la destrucción del Templo".

[66] Argumenta Taylor (pág 101): en vv 12-19 se ha utilizado a Mc; pero aun allí donde la coincidencia es casi literal, el sentido es distinto. Se trata pues de una fuente distinta, completada basándose en Mc. Subyace aquí una extraña metodología. La coincidencia literal y la discordancia de fondo nos pone en las manos por pura lógica la suposición de que aquí se ha tomado una fuente, pero interpretándola según la peculiar manera que tiene el que la aceptó de considerar las cosas. De hecho los elementos integrantes no marquianos delatan su carácter típicamente lucano; a partir de aquí se modifica la significación de las partes marquianas. La tarea interpretativa de Lc presupone únicamente esa sola fuente.

Pregunta Taylor en la pág 109: "Is the substance of Lk 21,20-36 a non-markan source to wich markan passages have been added, or do the passages constitute a framework to wich St. Luke has attached matter peculiar to himself?" Esta disyuntiva, tal como se formula por Taylor, es ingenua. En caso de que no se pudieran probar positivamente

frente a la marquiana συντελεῖσθαι πάντα [67]. Las palabras de Mc tienen el sentido de cumplimiento escatológico. Pero en Lc se habla luego también de acontecimientos que no pertenecen al escaton.

En Lc 21,8 evita Lucas la palabra βασιλεία[68]. Los datos cronológicos de Lc 21,9— πρῶτον, οὐκ εὐθέως —, y Lc 21,12— πρὸ δὲ τούτων—resultan partes integrantes de una concepción armoniosa que precisamente presupone el texto de Mc. Tal texto no ha sido fundido y vuelto a componer de modo radicalmente nuevo. Más bien Lc muestra su distinta estructuración en casos concretos, aunque esto haga que se mencionen después cosas que estaban antes y viceversa.

Marcos elabora siempre materiales procedentes de la tradición, y ya en él podemos rastrear un cierto retraso en la parusía (v 10 !). Ya él tenía como meta corregir la tradición apocalíptica (¿judaica?) [69]. Ante todo ha de modificar los enunciados

otros materiales procedentes de fuentes no marquianas, el resultado del análisis de los textos sería precisamente éste: el hecho de que lo no marquiano constituya el "marco", prueba que el *autor* "encuadró" los materiales, es decir los tomó y los reelaboró de acuerdo con su peculiar modo de concebir las cosas.

Más que el análisis de Taylor, causa impresión el intento de presentar los resultados de su reconstrucción (pág 113). No consigue convencer, pues combina según le conviene cosas dispares. Véase además T. W. Manson; C. H. Dodd, op cit.

[67] Bussmann, I pág 184, considera original el γενέσθαι lucano respecto al συντελεῖσθαι marquiano. Opina lo contrario R. Harder, página 73 nota 8: en Lc la nueva formulación de la pregunta corresponde exactamente a la presentación del cumplimiento de la profecía, que Lc considera dado con la destrucción del Templo. Acertadamente indica Harder (pág 76) que Lc historifica en 21,9 la escatología al incluir la palabra tópica ἀκαταστασίαι. Alude con ello a la rebelión judía. Lo cual corresponde a la nueva redacción Lc 21,20ss (respecto a Mc).

[68] Naturalmente Lc no puede controvertir que Jesús dijese que "el Reino está ya cerca" (Lc 10,9,11), y de ahí que no pueda evitar el repetir esta frase que Jesús dijo. Pero procura cerrar el paso a falsas interpretaciones. Para ello sustituye βασιλεία por καιρός. Cfr a propósito de este concepto, Kümmel, pág 48 nota 113; Grässer, pág 85.

[69] Análisis: Bultmann, *Synopt. Trad.*, págs 128s; Klostermann, a propósito de este pasaje.

referentes al destino del Templo. Lo relaciona intencionadamente con los acontecimientos del fin [70].

En la primera parte de sus explanaciones tenemos dos datos cronológicos: οὔπω τὸ τέλος (Mc 13,7), y ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα (Mc 13, 8). El primero de ellos ofrece un firme asidero para la tendencia que Mc persigue (¿corregir una expectación judía, o corregir una expectación cristiana?) [71]. Separa la expectación general, de los tiempos de guerra. Pero puntualiza bien: οὔπω τὸ τέλος; es claro que porque para la esperanza cristiana no hay guerra *mesiánica,* sino sólo la venida supranatural del Mesías. Existe desde luego una relación: ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα. La próxima determinación del momento nos la ofrece el v 10, donde ya se vislumbra un tiempo misionero más largo [72].

¿Cómo se sitúa Lc respecto a Mc? Tampoco en este gran resumen desempeña para él la cercanía de los acontecimientos ningún papel constitutivo. Lo que en Mc era alusión, en Lc queda realzado a nivel de reflexión consciente. Así va a mostrárnoslo el análisis [73].

La nueva redacción de Lc 21,7—conforme con el cambio de escenografía, donde se acusa una nueva actitud respecto al Templo—elimina esa comprensión escatológica del destino

[70] Así lo subraya con razón Klostermann a propósito de Lc 21,4. Los discípulos habían entendido correctamente que Jesús habla ahora del fin, y preguntan cuándo sucederá; abarcan todo el proceso escatológico. Si existiera una corrección de una tendencia apocalíptica extendida entre la comunidad, entonces este versículo fue formulado así por Mc. Sobre el planteamiento del problema en Mc, cfr además Kümmel, págs 92ss; Harder, pág 102; Grässer, pág 155 nota 4.

[71] Se le puede objetar a Bultmann si Lc 21,7 no será una interpretación (Bultmann: fuente). Lo nuevo que tiene que decir Mc es: μὴ θροεῖσθε — οὔπω τὸ τέλος. Sólo así tiene γάρ sentido.

[72] Mt traslada el versículo y presenta una línea de pensamiento más rigurosa.

[73] Marxen, pág 131, subraya que Lc no quiere propiamente *corregir* a Mc sino interpretarlo; lo lee—en contra del sentido original—como descripción de una *serie* de acontecimientos.

que había de correr el Templo, la cual era básica en Mc. Ya se pondrá de manifiesto el alcance que tiene esta modificación insignificante a primera vista. En Lc 21,8 se introduce como complemento el tópico de la expectación próxima. Luego se hacen las correcciones, casi imperceptibles pero radicales, de la estructuración cronológica. En Lc 21,9 se nos prepara ya para ellas. Lucas amplía sistematizando. Pone πρῶτον y aclara el οὔπω marquiano. En lo que sigue, la estructura marquiana queda categóricamente quebrantada. En lugar del ilativo γάρ ofrece un nuevo punto de partida: τότε ἔλεγεν. Es decir (y resumiendo): hasta aquí se mostró el aspecto fundamental; ahora viene la explanación estructurante. Pero ésta no puede ser ofrecida mediante una construcción descriptiva totalmente ajustada a un plan: lo impide la vinculación al texto de Mc. Y así los acontecimientos de Lc 21,12, que Lc sitúa *antes* de la crisis de las naciones (Lc 21,10) y de los fenómenos cósmicos de Lc 21,11, han de ir introducidos mediante πρὸ δὲ τούτων. Naturalmente tiene que desaparecer el dato ofrecido por Marcos en Mc 13,8: ἀρχὴ ὠδίνων; pues según Lucas estos acontecimientos de Lc 21,12—la persecución de la Iglesia—constituyen más bien el comienzo. Como consecuencia de la elaboración, falta también Mc 13,30 (con su πρῶτον puesto por delante)[74]. La predicación universal se ha realizado ya en el presente, como pone de manifiesto la segunda parte de la obra de Lc, el cual ve por lo tanto la persecución como fase *previa* de los acontecimientos finales. Por eso se describe de modo correspondiente a tal idea la situación actual y se incluyen las palabras de consuelo de Lc 21,18. También en esta explanación vemos una disposición modificada: en Lc 21,14 se ha psico-

[74] Harder, pág 78, supone con Bussmann, que Lc no leyó el v 10 en los textos de Mc. Cfr W. L. Knox, *Sources*, I pág 106: Lucas no utilizó a Mc sino a su fuente, en la que no figuraba todavía dicho versículo; no sería explicable el que lo hubiese suprimido. Pero tal omisión cuadra con la intención de conjunto que preside el uso lingüístico lucano; la palabra εὐαγγέλιον ha sido silenciada consecuentemente en el evangelio de Lc, véase págs 307s, y Marxen, págs 129ss.

logizado el simple "no andéis preocupados" marquiano; se convierte en una actitud consciente respecto a sí mismo. No habla el propio Espíritu (verdad es que les será dado), sino el hombre. La meta es pues como en Lc 17 (18,1 !) una exhortación a la ὑπομονή, es decir a una actitud ante la larga duración de las persecuciones, propia de la existencia de la Iglesia sobre la tierra [75].

Si en Mc sigue ahora la descripción de los acontecimientos escatológicos, Lc ofrece un excursus sobre las cosas que equivocadamente son contadas entre aquéllos, a saber: la destrucción de Jerusalén y del Templo. Gracias a eso deshistorifica la escatología, se la distancia de todo lo que constituya un acontecimiento intrahistórico. De ahí que falte la indicación apocalíptica que aparecía en Mc 13,14: pues eso no se "lee" (téngase en cuenta el concepto lucano de Escritura), ni tiene nada que ver con el escaton.

Pueden valer como interpretaciones lucanas Lc 21,21b,22, 25b,26a y 28. La perícopa Lc 21,34-36 con su terminología "paulina", puede haber sido formada por Lucas o encontrada por él; en cualquiera de los casos figura en ella su peculiar tendencia y su particular valoración de lo utilizado [76]. Su trabajo se delata también en las supresiones: ha quitado Mc 13,21-23,24a [77], el v 20 ha sido modificado ex eventu (Bultmann).

[75] Los acontecimientos del fragmento Lc 21,12-19 son ilustrados mediante la descripción de los Hechos de los Apóstoles (Grässer, página 160). De lo que claramente se infiere que aquí Lc describe el pasado inmediato y la actualidad.

Sobre Lc 21,15 (donde Lc, a diferencia de Mc, no menciona al Espíritu) cfr pág 325 nota 57. La modificación respecto al texto marquiano, se debe a la distinta antropología de Lc. El confesor de la fe no debe aparecer poco menos que como mero portavoz de una potencia superior, sino como confesor realmente actuante; sobre esta independización del sujeto creyente, véase págs 313ss.

[76] Bultmann, *Synopt. Trad.*, pág 126. Sobre Lc 21,22: Harder, página 57; Grässer, pág 162.

[77] Cfr Marxen, pág 131: Lucas habría visto en esta perícopa un duplicado de su v 8. Como le interesa un curso ordenado, suprime el se-

También Lc conoce señales: Lc 21,11 (mas préstese buena atención a las modificaciones que presenta respecto a Mc); pero según el espíritu de Lc 17,21, éstas no significan la irrupción inmediata del fin, sino que apuntan a un largo espacio de tiempo que le antecederá. El Reino se anuncia durante un largo tiempo; y viene como un rayo. Se puede dar de ese lapso precedente una exposición estructurada. La venida en sí misma queda excluida de la descripción.

Si se resumen los datos cronológicos, obtenemos la siguiente imagen:

a) Tiempo de persecución; a él se refiere la parénesis Lc 21,14ss. Lucas lo considera un centro de gravedad, un punto esencial. Y luego siguen,

b) el tiempo de la disolución política, y

c) el tiempo de la disolución cósmica. Mediante estos dos se va anunciando paulatinamente el fin.

Pero como la cuestión principal no es la seriación, sino la instrucción a la *Ecclesia pressa,* se anuncia una polémica con los errores imperantes. La encontramos ya en Mc; pero ahora es ampliada y también se desvían elementos que en Mc sin ningún género de duda aparecían todavía como escatológicos: vv 20ss [78].

En Lc 21,19 la salvación aparece como resultado de la perseverancia con más vigor que en Mc (éste piensa todavía en el fin como escatología inmediata; Lc incluye en su presentación un lapso de tiempo antecedente: por eso puede suprimir εἰς τέλος). Concuerda con esto el complemento de Lc 21,18;

gundo pasaje. Este proceso cuadra efectivamente con su evitación "retrospectiva" de los duplicados (Schürmann).

[78] La parénesis Lc 21,14ss tiene un tinte psicológico más subido. En Lc 21,13 no se considera la confesión de la fe como que el interpelado dé "testimonio" en sentido escatológico, sino el testimonio que el confesor recibe de Dios. De ahí que no sea menester atribuirle ya al "testimonio" un sentido técnico.

palabras que ahora se refieren a la resurrección futura como consuelo para los mártires, modificando un logion procedente de la tradición (Lc 12,7 / Mt 10,30). Completa la imagen Lc 21,16 ("matarán a algunos de entre vosotros"). La exposición pasa del estilo escatológico al estilo eclesial. Continuamente tropezamos con la misma tendencia configurativa: de la escatología actual, al martirio actual donde la perspectiva escatológica es consuelo. Las palabras de Lc 21,18 que de suyo hablan del general cuidado por parte de Dios, se refieren ahora a los que serán físicamente aniquilados por la persecución.

En principio vamos a saltarnos el excurso sobre Jerusalén. Dado que tales acontecimientos son separados del contexto escatológico, falta otro tema muy notable: el del acortamiento gracioso de las tribulaciones (Mc 13,19s). Ya hemos dicho que los vv Mc 13,21-23 han sido suprimidos. Lucas quiere distanciar aún más la parusía. Los tiempos de las naciones (Lc 21,24) aún no han llegado; estamos todavía en los tiempos de la dispersión de los judíos y el fin llegará después que sucedan los fenómenos cósmicos (Lc 21,25s). Las señales cósmicas de la parusía representan en Mc otro complejo cerrado y armonioso más. En Lc encontramos una desmembración en procesos singulares. Entre Lc 21,24 y Lc 21,25 tenemos un inciso abrupto [79]. Los acontecimientos que van antes y después de dicho inciso tienen una calidad esencialmente distinta: los primeros son históricos, y los segundos de índole apocalíptico-supranatural. La misma intención observamos en Lc 17,20ss (véanse págs 174ss): la historización corresponde a una densificación de lo apocalíptico [80].

Lc 21,27 nos aporta el último de los datos cronológicos; esta vez es simplemente el de Mc. Pero su cualidad queda modificada merced al cambio operado en el contexto. Si resumimos nuevamente todas las determinaciones escatológicas lu-

[79] Marxen, pág 129; la distinción entre lo intrahistórico y lo supranatural se halla ya preformada en Mc, cfr ZThK 54 (1957) 277ss.
[80] Cfr W. Eltester en *Ntl. Studien für R. Bultmann*, 1954, págs 219ss.

canas, resulta la siguiente estructura: persecución, crisis de las naciones, señales cósmicas y fin de los pueblos, y finalmente, como cierre y conclusión, la parusía. Lc 21,28 trae luego la instrucción a los cristianos; referida especialmente a los tiempos de las señales cósmicas (y no al "comienzo" en general, como en Mc), así como la parénesis de Lc 21,14ss se refería especialmente a la época de la persecución. *Hasta entonces* es menester no dejarse arrastrar por la confusión. Nótese que la crisis del cosmos no aqueja a los elegidos; al contrario: les trae la liberación. El contexto nos permite deducir el sentido actual que tiene la perícopa Lc 21,29-31, versículos que proporcionan una explanación más detallada a Lc 21,28: ahora, en esa crisis última, lleven los creyentes erguida la cabeza. *Ahora* y sólo ahora se puede decir con razón: "El Reino está cerca". He aquí la clave de todos los enunciados lucanos en torno a la cercanía del Reino.

Mientras que los diferentes procesos antecedentes a la parusía son desarrollados ampliamente, se reduce en cambio la descripción del proceso parusíaco en sí: compárese Lc 21,27 con Mc 13,26s. Cierto que el *cómo* de la aparición es descrito en principio de manera literalmente igual; pero luego se suprime la compañía de los ángeles. Y esto se corresponde con la noción lucana de los mismos: son súbditos del Dios solamente, no del Hijo (Lc suprime también lo dicho en Mc 1,13; compárese Lc 9,26 con Mc 8,38). Parece que durante la parusía permanecen en los cielos y forman como el telón de fondo del juicio que hará el Hijo del Hombre (Lc 12,8s; 15,10; cfr el acentuado τοῦ θεοῦ) [81].

Al hacer la determinación temporal de la parusía se suprime Mc 13,32. Pues el Hijo sí conoce el día y la hora, pero nosotros no *tenemos derecho* a saberlo [82].

[81] Téngase en cuenta esto para la determinación de la cristología lucana (en contraposición con la manera de ver las cosas en Hebr 1); véase pág 245 nota 6.

[82] La misma concepción en Hech 1,6; de donde no se debe colegir que Jesús no sepa, basándose en una armonización con este pasaje de

En Lc 21,32 se ha suprimido ταῦτα. Por ende el enunciado no se refiere a los detalles relatados sino a todo el conjunto del plan divino. "Esta generación" es aquí quizá la humanidad en general, mientras que en Mc caben dudas sobre a quién se alude (sobre todo si se agrega Mc 9,1)[83]. Esas palabras ya no son indicación de un plazo que vencerá pronto.

Sigue una vez más como meta de la exposición—ya hemos aludido a esto—la aplicación parenética. Como los versículos están estrechamente ligados a Lc 21,32s, habremos de verlos también bajo el motivo parenético (es decir, menos como promesa que como advertencia): esta generación no se salvará del juicio. También aquí la exhortación a perseverar constituye el punto culminante y la conclusión de todo, como ya ocurría en Lc 21,19 y antes en Lc 18,1. Las estructuras de ambas apocalipsis—Lc 17,20ss y Lc 21—se corresponden exactamente entre sí, aunque Lc trabaje aquí y allí con materiales distintos. Lo que nos pone de manifiesto una vez más, cuán conscientemente configura y realiza Lucas la tarea de dar expresión al modo como él entiende la escatología (y la ética)[84].

Resumen

El retraso de la parusía se presenta como el tema más vigoroso del remodelado al que Lc somete los materiales que tuvo a su disposición; tema que aquí conduce a una amplia reflexión en torno a la naturaleza y al decurso de los acontecimientos del fin. Si originariamente el *agens* más importante era la cercanía del fin, ahora entran en juego otros factores.

Mc; no se indica en absoluto que Lc distinga entre el saber del Jesús viviente todavía en la tierra, y el del Jesús exaltado. Según Lc, Jesús posee—ya durante su estancia en la tierra—ese saber escatológico. De otro modo no hubiera podido ofrecer toda esta doctrina. Pues según Lc el saber escatológico no se contiene ya en las profecías escriturarias, cuyos enunciados alcanzan sólo hasta la venida del Espíritu.

[83] Cfr sin embargo la crítica de Grässer, págs 128ss.

[84] Por lo demás Lc usa aquí un esquema elaborado desde hacía mucho (adoctrinamiento escatológico - parénesis).

La demora necesita ser explicada. Y así se hace mediante la presentación del *plan* de Dios, que está presupuesto en toda la estructura de conjunto de la exposición lucana. Como *correlato* aparece una mayor acentuación de la *subitaneidad* con que irrumpirá el fin. Es palpable la vinculación parenética. Al estar el fin todavía lejos, en lugar de una disposición a corto plazo, entra en juego la "vida cristiana", cuya duración es larga, y que exige una regulación de orden ético no dependiente ya de un plazo concreto. La virtud de la ὑπομονή pasa a primer término. Lo que ahora presta base al llamamiento no es un punto cronológico sino el *qué* de un juicio futuro.[85]. La ética recibe una coloración especial ya que ahora imperan las per-

[85] El subrayar la *súbita* irrupción del fin como rayo, turbión, ladrón nocturno, no procede del abandono de la idea de una expectación próxima. Se trata más bien de un tema escatológico primigenio, que inicialmente tuvo el mismo sentido que la expectación próxima: confrontar a los hombres inmediatamente con el fin (I Tes 5,1ss). Pero al ir cediendo la expectación próxima, la subitaneidad de esa irrupción conquista un significado nuevo: la necesidad de encarecer que continuamente estén preparados, *a pesar de* la larga espera.

Nos ofrece un intructivo paralelismo con la expectación próxima y su progresiva decadencia en virtud de la larga espera y la presión que ejerce la nueva situación, el texto 1 QpHab VII (citado según K. Elliger, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer,* 1953, págs 189ss), que dice así:

"Y dijo Dios a Habacuc que escribiese lo que a la última generación sobreviene. Mas no le informó de cuál sería el cumplimiento del tiempo. Y así donde dice: *'a fin de que pueda apresurarse quien esto leyere',* alude al maestro de la justicia, en tanto que a él Dios le dio a conocer todos los misterios de las palabras de sus siervos, los profetas. *Con todo, la perspectiva apunta a un plazo; pero habla del fin, y no miente.* Opina que el tiempo último se aleja y extiende más allá de todo cuanto los profetas hablaron. Pues maravillosos son los misterios de Dios. *Aun cuando se retrase, atente a él. Pues ciertamente irrumpe, y no deja de comparecer.* Habla a los hombres de la verdad, a los obradores de la ley, en tanto que sus manos no se cansan de servir a la verdad cuando el tiempo último les tarda. Pues todos los tiempos de Dios alcanzan su determinación, tal como fue dispuesta en los misterios de su sabiduría." (En cursiva los textos de Habacuc que han sido objeto de comentario.)

Resulta sorprendente la semejanza no sólo con la problemática, sino también los medios hermenéuticos que han servido para solventarla (véase sobre esto, págs 224ss).

secuciones. El perseverar es considerado desde el punto de vista del martirio, si bien aún no está configurada la terminología específicamente martirial. La extensión cuantitativa del tiempo se corresponde con su determinación cualitativa merced al sufrimiento, el cual hace aparecer el esperado fin en una lejanía "inacabable".

Los cambios apuntados son conformes si efectivamente notamos en Lucas una dislocación del acento, que pasa desde la irrupción próxima del fin al pensamiento general, e independiente de cuanto sea un plazo concreto, en torno a la resurrección de los muertos. En Lc 21 tal pensamiento es aludido sólo débilmente: resultado del tema y de los materiales que Lc usó. Pero se trasluce. Y surge dominante donde quiera que Lc configura libremente lo que escribe.

Muéstrase además en el hecho de entrar en juego, a causa del distanciamiento del fin, una actitud más reflexiva en la cual los diversos actos irán separados. Despliegue que se corresponde con aquel otro en donde el *pasado* es descompuesto en sus diversas partes integrantes. Tanto el conjunto de la historia de la salvación, como en especial la vida de Jesús son descritos ahora de modo objetivante y estructural.

6. *Jerusalén y el escaton*

Nos encontramos aquí ante un ejemplo especialmente aclaratorio de cómo entiende Lc la relación entre historia y escatología, de cuál es el sentido de la "historificación" lucana. La parte histórica de los acontecimientos no es "interpretada" como un proceso escatológico, como una señal, sino que se manifiesta como a-escatológica.

Es cosa sabida—y que recientemente ha vuelto a ser subrayada con vigor (Lohmeyer, Lightfoot)—que Jerusalén desempeña en Lc un especial papel teológico-objetivo. Jerusalén es lugar de manifestaciones. En seguida traza Lc la línea hacia la arjé de la Iglesia. Dicha ciudad constituye el elemento de yun-

ción entre la historia de Jesús y la existencia de la Iglesia. Esta función *eclesial* de la ciudad será objeto de comentario más adelante. Aquí tenemos que ocuparnos de la *polémica*—que se corresponde con dicha función—contra la ciudad. También Lc da cabida a dicha polémica, pero dándole un giro especial al interpretar el destino corrido por la ciudad en la guerra judaica separándolo decisivamente de la expectación escatológica cristiana.

Partimos de las tradicionales palabras de amenaza contra la ciudad. Lucas cualifica las palabras procedentes de Q contenidas en Lc 13,34s al acolarlas a Lc 13,31-33; se indica aquí que el profeta *tiene que* morir en Jerusalén. Estos versículos, en su presentación de Jerusalén como la sede—necesaria desde el punto de vista histórico-salvífico—de la enemistad, recuerdan a Mc. Lucas lo encuadra todo dentro de su gran motivo "viaje", que servía para presentar un estado de cosas cristológico (véase sobre esto el primer estudio contenido en este libro). Para Lc no se excluyen entre sí—sino todo lo contrario—tales palabras y el sentido salvífico-eclesial de esa ciudad. Dado que Jerusalén es ciudad de manifestaciones, se desarrolla en ella esa fase decisiva del acontecimiento salvador en la que se ligan idisolublemente la Pasión y la Resurrección. Los profetas no sólo mueren *en* Jerusalén, sino que además *es Jerusalén quien los mata.* Así lo indica la ligadura (redaccional) entre Lc 13,33 y Lc 13,34. Con eso también las segundas palabras, que de suyo van concebidas bajo la perspectiva jerosolimitana, se sitúan ahora igualmente bajo la perspectiva del viaje (cfr en cambio Mc). De suyo afirman en términos generales que Jerusalén se acarrea sobre sí misma la perdición a causa de su conducta (vide Lc 13,5). Lucas lo ha sistematizado y elaborado en su actual contexto. Viaje, Pasión, culpa de los judíos y (entiéndase a partir de ésta) la suerte corrida por la ciudad, constituyen una sólida concatenación. Que Jerusalén no cumpla con su destino, es obra de los judíos. Ellos destruyen su elección al matar a Jesús; desde luego: por voluntad de Dios; pero son culpables y están perdidos. Al tener bajo su poder a la

ciudad y al Templo, convierten a ambos en magnitudes profanas. De aquí que ya no tengan en el futuro ninguna función salvífica. El final de los Hechos de los Apóstoles, el proceso contra Pablo, muestra—bajo aspectos lucanos—la última fase de la lucha en torno a la ciudad; Hech 28,26ss saca el resultado final también bajo la significación que Jerusalén tiene para la cristiandad en tanto dominen en ella los judíos. Y la consecuencia es: a) Es justo que el juicio condenatorio histórico venga sobre ellos. b) Esto es un proceso histórico y profano. La ciudad ha perdido, por su comportamiento, su función dentro de la esperanza cristiana.

Nótese el vigor con que destaca la ciudad dentro de la exposición lucana de la Pasión. La enmarcan palabras sobre Jerusalén: Lc 19,39ss y Lc 23,28ss. El contraste es muy fuerte: frente al pueblo *culpable,* tenemos al pueblo que *llora* (pero que sin embargo no escapará a su destino). Pues el llanto de las mujeres es ineficaz ante las obras de los hombres.

La exposición lucana queda pues determinada por la particularidad de ver ya hecho realidad el juicio condenatorio. Así se hace valer en Lc 21,20ss.

Verdad es que esta manera de entender el pasaje ha sido discutida. Como argumento principal en contra, se aduce que son—así afirman los impugnadores—enunciados de estilo apocalíptico que no presuponen el acontecer histórico concreto. Respondo: se puede explicar así el texto de Mc, pero no la peculiaridad de la reelaboración lucana, y, ante todo, tampoco la función del pasaje dentro del marco de este capítulo [86].

[86] Interrogarse sobre si la apocalíptica *podía* o no hablar así, es pregunta vana dado que podemos definir la forma lucana del discurso como elaboración de una fuente conocida. Si vemos que Lc tuvo presente un esquema escatológico coherente, nos resultará también claro el que la perícopa sobre Jerusalén no quepa dentro de él, no admita por tanto ser entendida como parte integrante de los acontecimientos que se refieren al fin de los tiempos.

La explanación contenida en el capítulo 21 fue preparada ya en una perícopa anterior. Según Lc, el propio Jesús suprimió la vinculación entre Jerusalén y el fin de los tiempos—contradiciendo así la errónea opi-

Pues queda entonces sin explicar por qué Lc, que no despoja en los restantes pasajes de sus rasgos realistas a las imágenes del futuro, precisamente en esta perícopa—y sólo en esta—desecha la terminología apocalíptica y la sustituye por una exposición histórica. Sólo puede explicarse este hecho si referimos dicho pasaje al acontecer histórico. En Lc 21,20 se acusa casi palabra por palabra el remodelado estilístico: en lugar del horror escatológico, aparece la destrucción de la ciudad (Klostermann, a propósito de este pasaje). En Lc 21,20b se expresa claramente lo que tales sucesos suponen. Y Lc 21,20b junto con Lc 21,22 advierten contra el error que supondría creer que el fin está cerca [87].

El que aquí hable del cumplimiento de "todo lo escrito" no contradice esta interpretación, sino que la confirma. Pues según Lc los acontecimientos auténticamente finales no están "escritos" sino que son anunciados por Jesús.

La reflexión Lc 19,11 y la tendencia que de ahí se sigue para la parábola que viene a continuación, nos muestran que

nión de sus discípulos—(cfr Lc 19,11, pasaje cuyo carácter redaccional es indudable y que denota por tanto la tendencia lucana).

El elemento político surge en Lc 21,22 versículo donde la destrucción de Jerusalén es caracterizada como castigo. El destino de las restantes naciones queda claramente separado de este acontecimiento.

[87] Si en Lc 21,21 se alude a Jerusalén (y no a Judea, cfr Klostermann) aún queda tiempo entonces para huir fuera de la ciudad; una diferencia más respecto a los procesos escatológicos que son imposibles de esquivar. ¿Se refleja todavía aquí el suceso de la guerra judaica vista desde la perspectiva cristiana (por ejemplo, la repercusión de discusiones intracristianas a propósito de la conducta de los cristianos ante la amenaza de cerco)?

También resulta clara la historificación en Lc 21,23. "Este pueblo" son los judíos. Se disipa la referencia a la creación, pues objetivamente no cuadra con este pasaje. Tampoco tiene ya sentido el tema de la abreviación de los padecimientos, y menos aún la referencia a los elegidos (Mc v 20). Aparece en cambio una descripción realista de la suerte que corren Jerusalén y el judaísmo; destino que continúa en la actualidad, esto es, en su dispersión, y se proseguirá en el futuro hasta que los tiempos de los pueblos alcancen su cumplimiento. Es decir: los judíos no volverán a estar reunidos en el curso de la historia. Han alcanzado su condición histórica definitiva.

Lc era muy consciente de la contradicción que todo esto suponía para una parte de la tradición cristiana [88].

7. *Balance*

Lucas ha renunciado decididamente a mantenerse en la idea de una expectación próxima, ¿qué ofrece de positivamente utilizable para la solución del problema? Un esbozo de la continuidad estructurada de la historia de la salvación según el plan divino. ¿Qué quiere decir esto concretamente? Los factores reales de la existencia de la Iglesia son Cristo y el Espíritu. Pero seguimos preguntando: ¿qué suponen éstos para la Iglesia si la relación ya no viene dada por la cercanía del fin? Tropezamos ahora, al final ya de nuestro análisis sobre la noción y presentación de lo escatológico, con la problemática tocante a la cristología y a la eclesiología; y con ello con el fenómeno Espíritu. Su relación con la temática escatológica ha sido expuesta programáticamente por el propio Lucas, al comienzo de su segundo libro: por un lado mediante su descripción de los procesos antecedentes, y por otro mediante un comentario expreso de los mismos (Hech 1,4ss). La información negativa—"No os toca a vosotros..."—va complementada por la indicación positiva que él hace del plan de Dios y, nuevamente, por la alusión al Espíritu. Este aparece como sustituto (ἀλλά) del saber escatológico y convierte así en cosa superflua el conocer cuándo concluye el plazo. Lucas es el primero en invocar el fenómeno Espíritu, para solventar el problema de la parusía [89]. En lugar de ese saber

[88] Ya los materiales que Lc tuvo a su disposición conocieron la demora. Mediante la configuración Lc 19,11 la convierte Lucas en *punto álgido* de la historia.

[89] No se puede objetar que ya en Pablo, desde los mismos comienzos, el Espíritu hizo posible de hecho una solución en la demora de la parusía. Con lo que el problema hubiera quedado solventado desde el principio, convirtiéndose así en una cuestión de segundo rango. Nosotros preguntamos cuándo *se fue consciente* de tal solución, y cuándo

escatológico entra en juego la existencia como testigos ante el mundo, para la cual han sido capacitados los discípulos merced al poder de Dios.

Vamos a encarar ahora estos dos temas: Cristo, y la existencia cristiana en el mundo.

fue considerada por la reflexión teológica. Mas no es éste el caso ni en Pablo ni en ninguno otro antes de Lc. Cfr E. Käsemann, RGG^{3} II columna 1277: en Lc el Espíritu es "energía de la continuidad histórico-salvífica y de la teleología".

Parte Tercera

DIOS Y LA HISTORIA DE LA SALVACION

I. SUPUESTOS PREVIOS
LA SITUACION DE LA IGLESIA EN EL MUNDO

Al dilatarse el tiempo surgen en la relación de la Iglesia con el mundo circundante problemas que inicialmente habían quedado tapados merced a la expectación próxima. Se trata ante todo de las relaciones con el judaísmo y con el Imperio. Merece la pena recalcar el modo como Lc los domina. Hace apologética. Pero eso no constituiría aún una elaboración teológica. Y Lucas también elabora teológicamente, al crear la infraestructura de la defensa de la Iglesia mediante una reflexión general sobre su situación en el mundo; determina su posición histórico-salvífica y deduce de ella las reglas de su comportamiento respecto al mundo. He aquí una aportación original.

Acometemos la apologética frente al Estado romano. No cebe discutir que Lc tuvo intenciones político-apologéticas. Las opiniones en cuanto a su modo y postura pueden variar [1].

[1] Algunos ejemplos. La existencia de tendencias apologéticas ha sido impugnada ante todo por Harnack y Wendt. Es característica de uno de los tipos de interpretación, la opinión mantenida por Loisy, *Naissance*, página 56: "La polémique antijuive, sensible dans tous les évangiles, est ici particulièrement tendancieuse, l'auteur s'étant proposé de montrer que le christianisme est la forme la plus authentique du judïsme, et qu'il a droit, en cette qualité, à la même tolérance de l'autorité romaine que le judaïsme officiel". Opina de modo semejante Goguel, *Naissance*, pág 115.

1. *Apologética política*

¿Pretende Lc recomendar el cristianismo a los romanos al distanciarlo respecto al judaísmo y mostrarlo probadamente como magnitud independiente, o—precisamente a la inversa—quiere ganar para los cristianos la tutela que suponían las leyes protectoras de judíos dictadas por Roma, al presentar el cristianismo como la forma legítima del judaísmo? La controversia sobre este problema se ve aquejada de parcialidad por ambas partes: unos y otros se apoyan en observaciones singulares. Pero es menester examinar *todos* los materiales bajo esta perspectiva.

Donde con más fuerza aparece la tendencia apologética es en la historia de la Pasión y en algunas partes de los viajes misionales. Pero venía preparándose ya a lo largo de todo el evangelio de modo más o menos latente. En caso de que Teófilo fuese pagano, la tendencia sería perceptible en el mismo prólogo. Encajaría con esto la terminología jurídica que vuelve a aparecer en el relato del proceso que hace Hechos [2]. Es superflua la tesis de que se trata de un escrito en defensa de Pablo. Dondequiera que surge la apologética en los escritos lucanos, nunca apunta a casos aislados: tiene la calidad de lo fundamental. Cuenta con una larga permanencia del Estado, por ende se sitúa más allá de la expectación próxima. Si en un tiempo se soportó escatológicamete al Estado, ahora se busca entrar en diálogo con él a fin de lograr una reglamentación de la durabilidad.

En el sermón a las diferentes profesiones y estados pronunciado por el Bautista—un compendio lucano [3]—, Lc en-

Otros juicios: Dibelius, *Aufsätze,* pág 180. Cadbury en *Beginnings* 5, páginas 297ss *(Roman Law and the trial of Paul).* Sahlin ha renovado sin éxito la tesis de que Hechos son en su forma actual un escrito de defensa para ser usado en el proceso de Pablo. Algo diferente Streeter, pág 551: apología en pro de Pablo, pero posterior a su muerte.

[2] Detalladamente, Cadbury en *Beginnings* 2, págs 489ss.

[3] Bultmann, *Synopt. Trad.,* pág 155.

tresaca dos ejemplos de adoctrinamiento ético que se dirigen a los órganos del Estado (la administración y el ejército), a los que se les indica cuál es su recta moral. Va implícita la lealtad al Estado.

Lc 3,19 ofrece un motivo apolítico del apresamiento del Bautista [4].

El programa mesiánico de Lc 4,18ss presenta el camino de Jesús apolíticamente. Esta exposición adquiere importancia para la apologética directa: en la Pasión se presupone—sencillamente—el carácter apolítico del título de rey, lo que hace que no se entre en discusiones sobre este punto [5].

Dos pasajes preparan la intervención de Herodes en Jerusalén. En Lc 9,7ss quiere él "ver" a Jesús; con lo que queda indirectamente confirmada su ausencia de peligrosidad política (el "ver" se refería a los milagros y al interés por ellos). Lc 23,8 vuelve a emplear otra vez esa fórmula, y el resultado es: políticamente inofensivo. Lc 13,31ss evidencia como profética y apolítica (en el sentido lucano) la muerte de Jesús; Lc 13,34ss impide cualquier suposición en torno a un carácter político que se pudiera atribuir al "viaje", pues tal pasaje atribuye a Jerusalén un carácter histórico-salvífico; el viaje se realiza por divino decreto (δεῖ).

Las aclamaciones de la entrada triunfal han sido "despolitizadas" por Lc; el concepto "señorío de David" ha sido sustituido (Lc 19,38) por el simple título de "rey" (cuyo sentido apolítico es seguro). Y correspondientemente, la meta de la entrada y el lugar de la actuación de Jesús es exclusivamente el *Templo* [6].

Lc 20,20 se agudiza (en comparación con Mc 12,13) al apun-

[4] Resulta interesante el que junto a éste se pueda encontrar el otro aspecto "estatal" en Lc 4,6; trátase incluso de una formulación propia de Lc. No es más que la otra cara de la misma medalla. Observamos la misma estructura enunciativa que en la escatología; estructura resultante de la objetivización, del paso a una consideración más básica de los fenómenos.

[5] Cfr en cambio Jn 18,33ss.

[6] Véanse págs 112ss.

tar a una controversia con las autoridades romanas. En Lc 20,26 queda fuera de duda el fracaso de aquella confabulación (pagar o no tributo al César) para coger a Jesús en falta ante el pueblo. Con eso prepara Lc su exposición ulterior: vuelve sobre la cuestión en Lc 23,1ss, haciéndola acusación sustantiva ante Pilato. Pero muestra así que ante las autoridades romanas no se trataba de cuestiones tocantes a la aplicación de la legislación religiosa respecto a los judíos, sino que más bien las miras de la argumentación se centran exclusivamente en la soberanía política romana. Todo el conjunto expositivo de Hechos confirma este estado de cosas.

Lucas no deja desde luego duda alguna en torno a los *límites de la lealtad*, es decir la confesión de fe que se exige ante reyes y gobernadores (Lc 12,11); pero cuenta también con una "sabiduría" a la que éstos no podrán resistir (Lc 21,15). Demuestra en los casos de Pilato, Galión, Félix y Festo que lo que se ha de decir al Estado y éste debe saber, no supone desdén para su punto de vista jurídico. Pues la profesión de fe de los cristianos—se recalca esto—no implica falta ninguna contra el derecho romano.

El correlato constituido por la acentuación de la lealtad (primero la del propio Jesús, y luego la de los cristianos) es prueba de que los judíos acusaban mentirosamente. El relato de la Pasión vuelve a resultar paradigmático a este respecto: la acusación de Lc 23,1s se presenta como mentira consciente (!) merced a Lc 20,20ss (son las mismas personas). Más aún: con esta mentira disimulan su propia mentalidad levantisca; en Lc 23,18ss se subraya (respecto a Mc) la solidaridad de los judíos con un agitador político (Barrabás). Se les muestra así a los romanos la improcedencia de su "actual" proceso, pues se basa sobre campañas difamatorias y mendaces promovidas por los judíos (en Hechos no encontramos ni un solo caso de intervención romana que no vaya precedido de intrigas judías). Los judíos han lanzado la pregunta de si hay que pagar o no tributo al César; y se fabrican su propio testimonio en la acusación que vino después.

"Por tres veces" certifica el representante del Imperio la inocencia de Jesús (Lc 23,22). Deniega una sentencia condenatoria [7].

Los motivos apologéticos acusan su calidad de elaboración estilística realizada por Lc. Los materiales en cuanto tales, proceden casi exclusivamente de Mc, y las observaciones apologéticas se encuentran en secciones de cuyo origen marquiano no se puede dudar (incluso si se aducen otras fuentes más para la Pasión lucana).

De suyo en la exposición de la Pasión existen yuxtapuestas dos tendencias: la dogmática tocante a la necesidad del sufrimiento, y la "histórica" referente a la culpa de los judíos y a la inocencia del Imperio que comprendió el carácter apolítico del evangelio y de la realeza de Jesús [8].

A la postura consciente respecto al Imperio corresponde congruamente otra respecto a los judíos. Postura esta última que es elaborada principalmente en Hechos, pero se presupone ya en la Pasión. Así se muestra en el interrogatorio ante el Sanhedrín, que exclusivamente saca a la luz de modo compendiado el hecho cristológico (Lc 22,67-70). Aquí se interpreta el título de Mesías como equivalente al de Hijo de Dios, es decir apolíticamente, en contra de la comprensión judaica del mismo.

El resultado es una demostración trimembre de los hechos: ante los judíos, que se ven forzados a mentir; ante el Imperio, que fija objetivamente el verdadero estado de las cosas;

[7] Páginas 127ss. Lucas no narra ningún juicio condenatorio de Jesús emitido por Pilato. Este se limita a "entregarles" a los judíos la persona de Jesús, quienes lo ajustician por su exclusiva cuenta. Jerusalén mata a los profetas. Lucas entiende pues literalmente los enunciados de culpabilidad que aparecen en Hechos, y los transforma en relato. Cabría hablar de falta de claridad si no tuviésemos a nuestra disposición los precedentes con que contó Lucas. Pero como sí los conocemos, la exposición lucana se revela como elaboración consciente.

[8] ¿Pertenece también el extraño pasaje de las dos espadas a este contexto?

ante los príncipes clientes de Roma, cuya postura coincide con la adoptada por el representante romano.

Estado de la cuestión en Hechos

El primer convertido procedente de la gentilidad es un capitán romano (Hech 10).

Hech 13,6ss presenta la conducta ejemplar del funcionario romano, el cual se informa objetivamente (Hech 13,7). El tema estereotipado de las maquinaciones judías vuelve a surgir, a la vez que la milagrosa defensa contra ellas: una demostración más a los ojos del romano.

El paso a Europa ofrece otro paradigma más (Hech 16,11ss). Aquí por vez primera trabaja Lc con los derechos civiles de Pablo (y no con el irreprochable carácter de su judaísmo, como habría que admitir según las teorías de Loisy, etc). El derecho romano sirve para sacarle del apuro, no sin que se subraye la lealtad del ciudadano cristiano.

Hech 17,7 llama por su nombre al problema político. Naturalmente el *lector* cala el asunto en seguida.

En los pasajes citados, repercute la intención apologética; pero todavía no constituye el *punto álgido* de los relatos. Otra cosa ocurre en los pasajes de los que vamos a ocuparnos ahora. La intención se hace perceptible ya en la índole de los conceptos empleados.

La aparición de los términos ἀπολογεῖν, ἀπολογία es indudablemente una indicación que el autor hace sobre los fines que su relato persigue. Encontramos el *sustantivo* en Hech 25,16. Se trata de puntualizar la situación jurídica. Es significativo que no se recuerde en absoluto la relación respecto al judaísmo, sino que se apele únicamente al ordenamiento procesal romano. El problema no es: ¿cómo se relacionan cristianismo y judaísmo? Por lo general se olvida que Hechos sólo *ante judíos* trata de la relación judaísmo-cristianismo; por ejemplo, por Pablo ante los fariseos (Hech 23,6ss) y ante Agripa (Hech 26, 1ss). El sustantivo vuelve a aparecer ante un ejemplo de

"defensa" (Hech 22,1ss). En Hech 22,25 se manifiesta con especial claridad el repentino giro dado a la argumentación. tan pronto como se habla a *romanos*: Pablo no se refiere entonces a su judaísmo sino que apela a sus derechos de ciudadanía, cuya protección necesita. Notamos el mismo viraje entre Hech 25,23ss y Hech 26,32.

Vemos y continuaremos viendo que la relación de la Iglesia con Israel pertenece a un círculo de cosas distinto del de la apologética. Nunca sirve para argumentar ante romanos. Pertenece a la disputa entre la Iglesia e Israel, y nada más que a eso. Cuando Lc habla de ello persigue un doble fin: quiere dar pruebas de la juridicidad de la pretensión salvífica de la Iglesia; y quiere invitar a los judíos a que hagan penitencia. Ni en un solo pasaje se mezcla con interpelaciones al Estado la argumentación fundada de modo histórico-salvífico. Ante el Estado se aducen únicamente razones políticas y jurídicas.

Nos encontramos con el *verbo* en Hech 26,1s,24; 19,33; 24,10. Este último pasaje ha de ser considerado juntamente con Hech 25,8. Aquí precisamente se desarrolla el programa:

οὔτε εἰς τὸν νόμον τῶν Ἰουδαίων
οὔτε εἰς τὸ ἱερὸν
οὔτε εἰς Καίσαρά τι ἥμαρτον.

En este pasaje se habla empero del derecho judío ante las autoridades romanas. Pero ¿en qué sentido? Para recusar a los denunciantes judíos. Están ahí como mentirosos. Incluso a tenor de su propia ley (de la que el Estado romano no tiene de suyo por qué preocuparse: Hech 18,14s; 25,18-20), su afirmación no es exacta[9].

El concepto *ley* aparece varias veces dentro de contextos interesantes. Vamos a partir de la exposición clásica contenida en la escena de Galión (Hech 18,12ss).

Dicha exposición está compuesta como modelo de la con-

[9] Aquí podemos preguntar, si Lc sabe algo de la protección del Templo por la legislación romana. Cfr Hech 24.6.

ducta ideal de los organismos estatales. El funcionario debe calar la fragilidad de la denuncia judía; y ya no es menester interrogatorio. El Estado puede declararse parte no-interesada en la controversia entre judíos y cristianos; pues ésta no afecta a *su* ley. No se trata pues de que los cristianos sean reconocidos como judíos que se hallan dentro de la ley. Galión no quiere saber nada de estas cosas. Pero la cuestión tiene una punta mucho más fina. Los judíos denuncian: παρὰ τὸν νόμον (Hech 18,13). Los exegetas acostumbran a discutir si se alude a la ley romana o a la judía [10]. Esta alternativa procede de la inclusión historizante de una cuestión ajena al asunto: a qué aludieron realmente los judíos en la escena histórica. Pero si no nos preguntamos por el suceso, sino por el relato en sí mismo, por la intención del que lo escribió, se nos viene a la mano la interpretación exacta que luego reforzarán otros pasajes más.

Esa punta de la cuestión está en que Lc hace que los judíos presenten su demanda de modo conscientemente ambiguo. Pretenden embrollar a Galión; pero éste se percata de sus intenciones y recusa rotundamente la querella. Esta interpretación se refuerza por el hecho de que Galión declara intrajudaica la cuestión, es decir no reconoce que sea un caso de "ley" si bien en principio no pudo entender la demanda más que como una acusación de quebrantamiento de la ley *romana.* Y así puntualiza mediante términos técnicos jurídicos: ἀδικία ἢ ῥᾳδιούργημα. Ello hace, no que se llegue a una sentencia absolutoria, sino que ni siquiera se entable el proceso. Claramente éste es el caso que Lc quiere mostrar como acomodado a la realidad de las cosas. El Estado *no hace suyo* el problema judeo-cristiano, sino que, al contrario, *se desentiende de él*

[10] La romana: Zahn, Preuschen, *Beginnigns of Christianity.* La judaica: Loisy, Goguel, Wendt, Haenchen. Resulta clara la vinculación con sus respectivas teorías sobre el carácter de la apologética. Nuestra interpretación, en Jacquier, *Actes,* pág 552: "ambiguité voulu dans la signification du mot 'loi' ".

conscientemente. Lo que está de acuerdo con el cuadro que ya ofreció la historia de la Pasión.

Una comparación con otros pasajes nos mostrará cuán conscientemente trabaja Lc con el concepto de ley. Hech 21,28 atañe a la ley judaica; pero el reproche es suscitado sólo entre judíos. Ante un romano las cosas se presentan de modo diferente: Hech 24,5s. Se le habla de la excitación producida por agitaciones políticas y trastornos del orden público. Pero Pablo echa mano en su defensa del concepto de ley y lo pone en claro a todo evento (Hech 25,8). Con ello el romano queda informado y las intrigas judías son cercenadas. Y vuelve a quedar como telón de fondo el hecho de que los *judíos* no paran de provocar agitaciones públicas. A *ellos* es a quienes no deben perder de vista las autoridades, no a los cristianos.

Los restantes pasajes de Hechos se ajustan sin más al cuadro que hemos trazado. Hech 21,38 dibuja la conocida perspectiva romana, como puramente política. El discurso de Tértulo presupone el mismo punto de vista ante los romanos a quienes se dirige [11]; e igual hace Pablo el cual nunca invoca ante los romanos la ley de protección de los judíos, sino su ciudadanía romana. Y de modo parecido, partiendo del punto de vista de un representante del Estado, informa Lisias al que había en Cesarea (Hech 23,26ss).

Verdad es que Lc tiene que explicar ahora por qué Pablo no queda en libertad a pesar de todo eso. Lo hace en Hech 25,9; los versículos siguientes vuelven a destacar la inocencia tanto desde el punto de vista romano como desde el punto de vista judío. La escena Hech 25,23-26 tiene igual sentido. También a Festo se le quita *la razón* de poderles hacer una concesión a los judíos. Mantener a Pablo prisionero va en contra de las disposiciones jurídicas romanas (Hech 25,18; cfr las declaraciones de Pilato).

[11] Sobre el discurso de Tértulo, cfr Lösch, Theol. Quartalschrift 112 (1931) 295ss. Muestra ante todo el carácter oficial de la terminología. Naturalmente de ahí no se deduce la "autenticidad" de tal discurso, sino el programa lucano. Dibelius, *Aufs.*, pág 147.

La única escena en que Pablo desarrolla ante el romano la relación existente entre judaísmo y cristianismo (Hech 24,14ss) tiene precisamente el sentido de separar este problema, de la cuestión procesal; no representa pues una argumentación positiva. Y el representante del Estado no se ve en "apuros" por razón del planteamiento jurídico (Hech 25,20), sino por las presiones judías. Es palpable la analogía con el proceso seguido contra Jesús.

Allí donde Festo perfila su propio punto de vista, habla exclusivamente partiendo del ordenamiento procesal romano (Hech 25,14ss). Quiso inhibirse en favor de la jurisdicción judía, pero no pudo. Al final, la confianza en la justicia del César es lo que constituye la impresionante meta de toda la narración. En ninguna parte aparece la menor alusión a que dicha confianza vacile.

2. *La Iglesia y el judaísmo*

La guerra judaica no dejó consecuencias apreciables para la situación general de los judíos dentro del Imperio romano. Tampoco en Lc puede percibirse ninguna particularidad en su situación jurídica. Allí donde Lc dibuja la figura de los judíos para ojos romanos, no pone por delante características específicas—por ejemplo religiosas—sino que simplemente los describe como notorios sembradores de agitación. Tampoco aquí se trata de cuestiones jurídicas especiales, sino de la aplicación de la legislación común.

Lucas da ahora a la disensión existente entre Iglesia y judaísmo un fundamento proveniente de una configuración a fondo de la problemática. Y sólo si partimos de este trasfondo resultarán totalmente inteligibles sus enunciados [12].

[12] Tanto tras el esquema de la reacción de los judíos respecto a la misión cristiana, como tras la tesis de Lc 21—sobre los judíos vino el juicio condenatorio histórico—hay una visión, con categoría de principio, del problema judío.

Ya en el uso lingüístico que se hace del término Ἰουδαῖος podemos rastrear un endurecimiento [13]. Concurren dos temas: la polémica colectiva, y la continua referencia misionera a la sinagoga. Ambos temas estan ligados. La referencia a la sinagoga es un postulado histórico-salvífico (Hech 13,46: ἀναγκαῖον). Por otra parte en seguida se apunta a la disolución histórico-salvífica de los judíos (Ibidem: πρῶτον). Cabe decir: los judíos son invitados a realizarse de ahora en adelante como "Israel". Si no lo hacen así serán "judíos". El camino hacia la salvación está, tanto antes como después, abierto al individuo. La polémica es simultáneamente exhortación a la penitencia; el constante recordatorio del fundamento histórico-salvífico de la Iglesia hace que nunca se pueda olvidar la vinculación con Israel.

La ligadura existente entre inculpación y exhortación a la penitencia aparece de modo contundente en los discursos de Pedro contenidos en Hechos, con sus fórmulas inculpatorias que desembocan en dicho llamamiento penitencial [14]. Lucas presenta esta estructura de la polémica también en la parte narrativa.

Tiene que ofrecer ahora una explicación histórico-salvífica del comportamiento efectivo de los judíos, y sacar las consecuencias pertinentes para la Iglesia. Por una parte constata la culpa de los judíos; pero hace la concesión de que obraron así por ignorancia, con miras a esa referencia a la sinagoga de la cual hemos hablado (Hech 3,17). Obtiene pues una vinculación con el hecho de que Dios lo quiso así: esto no quita la

[13] Gutbrod en ThWbNT sub voce. Se yuxtaponen una simple designación, y un uso más polémico y aguzado de tal palabra. Se acusa este tránsito, en Hech 14,1 / 2 / 4, donde los judíos son ya cualificados como tales. Resulta también claro en este pasaje precisamente, que no se repudie al judío como persona singular. No se suprime la posibilidad de dirigirse a los judíos, como tampoco la de que éstos lleguen a la fe. "Los judíos" en sentido lleno son aquellos que han rechazado el evangelio y son presentados como enemigos estereotipados de la Iglesia. Sobre la evolución sufrida por el uso lingüístico, cfr además Hech 18,5-12 / 14-19; y también 17,1-5 / 10-17.

[14] Hech 2,23 y vv 36 y 38; 3,13ss,17ss; especialmente claro 13,27ss, 32,38,40s.

culpa de los judíos, pero posibilita la susodicha referencia a la sinagoga (Hech 3,18). Y por la otra parte distingue entre el pueblo y sus dirigentes; diferenciación a la que ya había aludido en la historia del bautismo [15]. Se produce así—mediante el bautismo de Juan—una escisión dentro del propio judaísmo: la parte pronta a hacer penitencia y la parte contumaz, quedan separadas [16].

Si partimos del bosquejo histórico-salvífico veremos la yuxtaposición que existe entre ambos enunciados:

a) judíos y cristianos no se diferencia fácticamente [17];
b) ambos se hallan abruptamente enfrentados.

Estos dos enunciados no son otra cosa que realización de una misma manera de entender la Iglesia e Israel. Ellos hacen posible agudizar al máximo la polémica, y, a la vez, evitar un antisemitismo sumario por parte de los cristianos [18]. Y ambos se hallan en función de la idea de que la Iglesia representa la continuidad de la historia de la salvación, en tanto en cuanto es "Israel" [19].

Hay *un* hecho que puede dificultarles a los cristianos la polémica. Lucas opera partiendo de su perspectiva histórico-salvífica con el reproche de que los propios judíos no guardan la Ley [20]. Pero en principio los judíos la guardan efectivamente, mientras que, por principio, la Iglesia la ha derogado (Hech 15,

[15] Mediante la diferenciación contenida en Lc 7,29s, recibe su significado el que en Lc 3,7 se bautice solo el pueblo, pero *todo* el pueblo.

[16] Cuadra con esto el papel desempeñado por los dirigentes en la Pasión; a partir de él se entiende la exposición de Hechos acerca de la amistad del pueblo y la enemistad de sus jefes.

[17] Naturalmente los saduceos constituyen una excepción; niegan la resurrección (Hech 23,6; 28,20), y por ello no son judíos auténticos.

[18] Aquí Lc se diferencia netamente del desarrollo católico temprano que pronto había de ponerse en movimiento.

[19] Por lo demás Lc no ha configurado el *término* "verdadero Israel".

[20] Hech 7,53; 23,3; de aquí también el reproche de ἀνομία en Lc 2,23 (en sentido lucano).

28s). Lucas da una respuesta de alcance fundamental mediante su exposición del desarrollo histórico-salvífico dentro de la Iglesia desde su arjé en Jerusalén. Mas con ello el tiempo de los comienzos se convierte en un problema con rango propio, que necesita ser expuesto y tratado. Lucas satisface esta necesidad con la redacción de su segundo Libro.

La postura crítica respecto a los judíos y la mención básica del problema de la Ley corren parejas. Dicho problema de la Ley se presenta como cuestión referente a un desarrollo histórico (y esto quiere decir para Lc: una necesidad histórico-salvífica). En este punto se diferencia Lc de los Padres Apostólicos y sus intentos de solución a-histórica.

Los tiempos de los comienzos de la Iglesia se caracterizan por una permanencia sin excepciones dentro de la Ley. Por ello la vinculación entre la comunidad y el Templo va referida en sumarios que resumen el resultado objetivo de la narración (Hech 2,46; 5,12,42). El comportamiento de la comunidad da testimonio de la aceptación por su parte del legado histórico-salvífico. El propio Jesús se estableció en el Templo.

Hay entonces que aclarar, es cierto, por qué la Iglesia procedente de la gentilidad no guarda la Ley y sin embargo se halla dentro de la continuidad histórico-salvífica. La respuesta la dan por un lado la historia de Cornelio, y por otro la descripción del Concilio Apostólico. El decreto apostólico como suma de la Ley, es índice de una separación perdurable. La separación de hecho de la Iglesia respecto al Tempo y la Ley se ofrece aquí como posible e incluso como algo conforme con la Escritura (Hech 15,16s). La preservación de la Ley se coordina con una determinada fase del desarrollo de la Iglesia, y se realiza consecuentemente en ella. Es sabido que también Pablo se acomodó a este esquema (Hech 21,18ss; y además los autotestimonios dados durante su defensa, resumidamente en Hech 25,8; 26,5)[21].

[21] En Hech 16,3 tenemos un ejemplo de observancia de la Ley como punto de contacto. A la vista de esta descripción de la conducta de Pa-

A decir verdad el problema en torno a la Ley no se ajusta—precisamente a causa de la existencia de comunidades donde la Ley no estaba vigente—a la vinculación concreta con los judíos. Ciertamente la libertad respecto a la Ley podía ser fundamentada, pero también es cierto que no arrojaba como resultado ninguna relación positiva. Lucas plantea una referencia de ese tipo al recalcar el común acuerdo respecto a un dogma central: la doctrina sobre la resurrección que es general a todas las comunidades (Hech 23,6; 26,5ss)[22].

3. *Resultado*

Vamos a intentar resumir la postura respecto a los judíos y respecto a los romanos.

La solidaridad de la Iglesia con Israel es de índole histórico-salvífica. Se manifiesta en la coincidencia *formal* en la posesión de la Escritura; ahora hemos de interpretar rectamente tal coincidencia. El camino lo marca la resurrección (Lc 24,25ss)[23]. El *contenido* de dicha coincidencia nos lo da la fe en una resurrección (de forma general).

La Iglesia experimenta su naturaleza histórico-salvífica propia, en su relación respecto a los judíos. Mas este elemento no sirve para determinar sus relaciones respecto al Imperio y a la defensa *política*[24].

blo, las imputaciones hechas por los judíos resultan de una falsía muy plástica.

[22] Desde luego hay que distinguir entre fariseos y saduceos. Merced a las luces aportadas por esta doctrina, los saduceos se convierten en representantes imposibles del pueblo de Dios; por su parte los fariseos pecan de inconsecuencia al no hacerse cristianos.

[23] Ya trataré de esto con más detalle posteriormente. No sólo se ha de recordar el pergeño esquemático del problema de la interpretación de la Escritura en el discurso de la sinagoga (Hech 17,11), sino también los sumarios escriturario-cristológicos que se acomodan al tipo del de Hech 17,3.

[24] La concepción contrapuesta no se puede colegir del texto; procede de reflexiones en torno a la presumible situación histórica.

La diferencia en la argumentación se acusa también en que el principio "hay que obedecer a Dios más que a los hombres", solamente se enuncia refiriéndose a judíos (Hech 5,29; cfr Hech 4,19). Desde luego Lc requiere también confesar la fe ante el Imperio. Los pasajes Lc 12,11 y 21,12ss no dejan duda al respecto. Pero no se hace constar expresamente respecto al Estado la alternativa antedicha, en la *presentación* del cristianismo. El sentido de la narración sobre la moneda que había que pagar como tributo, nos ofrece el trasunto de dicha alternativa respecto al Imperio romano. En opinión de Lc no existe un verdadero conflicto entre Dios y el César [25].

Podemos resumir así la postura política de Lc:

a) respecto a los judíos: "Hay que obedecer a Dios más que a los hombres";
b) respecto al Imperio: dése al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.

Lucas sabe que con ello no se evita *de hecho* el conflicto, pues Roma no se atiene a esta alternativa. Así nos lo muestran los enunciados lucanos en torno a la persecución y su enfoque parenético hacia le perseverancia. Pero—y esto es lo que aquí nos interesa—: eso *no se lo dice* al Estado, pues persigue un fin apologético.

Retengamos lo siguiente: la apologética lucana no presenta sólo un elemento circunstancial, una postura práctica respecto al mundo; se apoya en una reflexión básica de índole histórico-salvífica. El aflojamiento de la expectación del fin y el intento subsiguiente de lograr una normalización a largo plazo en la comprensión del mundo, ponen de manifiesto la coherencia con los temas centrales del esbozo lucano.

En lo que sigue vamos a preguntarnos por el aspecto fundamental "Dios y mundo", tal como se presenta dentro de la comprensión histórico-salvífica.

[25] Nada se trasluce de un conflicto suscitado en torno al culto al César.

II. LA CONDUCCION DE LA HISTORIA DE LA SALVACION

1. *La forma del pensamiento histórico-salvífico*

No vamos a recopilar los enunciados en torno a Dios y su gobierno. Se hallan en un plano eclesiológico-general [26]. Vamos a abordar más bien el complejo de nociones que ha sido elaborado dentro del marco histórico-salvífico: el plan, la voluntad, la providencia de Dios. Se interpone en esta tarea la configuración de determinados temas procedentes de la vinculación a lo misional. Hemos de preguntarnos cómo se relacionan entre sí ambos conjuntos temáticos. No se preofrecerá una doctrina sobre Dios en sí, pues no hay necesidad teológica de ello.

La dirección de la historia de la salvación por parte de Dios es descrita siguiendo una doble perspectiva. El marco lo constituyen los enunciados generales sobre el gobierno salvífico, cuya base está en la idea de un trascurso planificado de las diversas disposiciones al respecto. El contenido concreto aparece al ver dispuesta especialmente la revelación de Cristo en el centro mismo de la historia.

Vamos a puntualizar de antemano cuáles son los jalones. Lucas no ofrece una presentación estructural expresa, pero presupone por doquier una imagen muy firme de la misma. El esquema podría ser el siguiente [27]:

Como supuesto previo tenemos la idea de un plan divino. El comienzo viene marcado por la *creación.* Sin embargo ésta no es entendida en sí como "época"; constituye un punto límite de la reflexión histórico-salvífica. No encontramos un

[26] Así se pone de manifiesto por ejemplo en la presentación de la oración a Dios, de sus milagros y otros prodigios, de su *providentia specialis;* y algo semejante denota la titulación. El es creador y dirigente en todo (tema de ambos discursos en Hech 14,15ss; 17,22ss).

[27] Sobre el trimembrismo esquemático, cfr von Baer, passim, y por ejemplo en la pág 77.

desarrollo especulativo del pensamiento referente a la creación. Allí donde aparece la creación (Hech 14 y 17), los enunciados correspondientes se refieren estrictamente a la palabra de Dios proclamada, al mandamiento y al ofrecimiento salvíficos.

El punto límite situado al otro extremo es la *parusía*. Se vuelve a evitar estrictamente la especulación (más estrictamente que en el resto del NT, incluido Pablo). No se ofrece ninguna exposición sobre la parusía como tal, y tampoco aparecen enunciados referentes a lo que vendrá después de ella. Tan sólo se describe el trascurso de los acontecimiento hasta llegar a ella.

Y entre esos dos puntos límite discurre la *historia* siguiendo tres fases:

Tiempo de Israel, de la Ley y de los profetas.

Tiempo de Jesús (como presentación antecedente de la salvación futura).

Tiempo intermedio entre la entrada en escena de Jesús, y su parusía: es decir tiempo de la Iglesia, del Espíritu. Y ésta es la última era; no se nos dice que sea breve.

Estas tres épocas guardan una continuidad. La naturaleza de cada una se apoya en la de las demás. El llamamiento veterotestamentario a la penitencia no queda abolido, sino que lo continúan tanto Jesús como la Iglesia. Mas la continuidad es creada ante todo por la profecía. En la primera época ésta apuntaba hacia Cristo. Las profecías de Jesús hechas durante la época segunda, se ciñen al Reino de Dios. Así como Israel pudo cerciorarse de la verdad de su promesa, también esto le será posible a la Iglesia. Siguen actuando en ella los frutos rendidos por el tiempo de Jesús. Así lo manifiesta el fenómeno del Espíritu.

Naturalmente la posición central de Jesús es el objeto más importante de la descripción. Entre Jesús y la actualidad vuelve a abrirse un lapso de tiempo, lo que constituye un problema: el "centro" de la historia se convierte a su vez en un fenómeno histórico que hay que determinar. Además, merced a ese nuevo lapso cronológico, los tiempos en que comienza la Iglesia

se convierten ellos mismos en una entidad sobre la que se puede reflexionar históricamente. Reflexión que nos permite determinar nuestra propia situación. Se evita en ella todo cuanto sea especular sobre el progresivo acercamiento hacia el fin. Sobre este punto Lc no expresa más que una clara advertencia a abstenerse de todo cálculo.

Nótese que la *imagen lucana del mundo* y sus conceptos correspondientes no acusan rasgos específicos.

2. *El plan de Dios*

La noción de un plan de Dios se expresa ya en la terminología. Un dato llamativo lo constituyen las muchas combinaciones con πρό que resulten sintomáticas en Lc [28].

Toda una serie de pasajes habla de la βουλή de Dios. Palabra que por dos veces califica la muerte de Jesús como ajustada a un plan; y otra vez sirve para resumir todo el mensaje [29].

Esta palabra recibe su matiz especial allí donde califica

[28] A propósito de los conceptos aducidos a continuación, remitamos de una vez para todas a los artículos publicados en el ThWbNT. Composiciones con πρό-: πρόγνωσις, Hech 2,23; προκαταγγέλλω, Hech 3,18 y 7,52; προκηρύσσω, Hech 13,24; προορίζω (véase más arriba); προχειρίζω, Hech 3,20; 22,14; 26,16.

[29] Palabra rara en el NT. Fuera de los escritos lucanos aparece sólo tres veces; y dos de ellas se refieren también al plan salvífico: Ef 1,11 y Heb 6,17. Naturalmente aparece también en Lc con su uso habitual, aplicado por ejemplo al consejo humano (Hech 27,12.42). En Lc 7,30 designa la "voluntad" de Dios. Vamos a los tres pasajes que ahora nos importan: en Hech 20,27, el término sirve como resumen; es imposible naturalmente colegir de este solo pasaje todo lo que a este plan pertenece. El v 21 nos ofrece hasta cierto punto una delimitación más detallista. Queda aquí especialmente claro el carácter de la revelación como comunicación de un saber. Se trata del conocimiento de los procesos seguidos por la intervención salvífica de Dios hasta el límite impuesto al hombre (Hech 1,7).

Hech 2,23 figura (¿como interpretación?) dentro del contexto de una fórmula kerygmática, y manifiesta la "necesidad" de la muerte de Cristo. Igual idea preside la oración de Hech 4,24ss (v 28). Los órganos aducidos como causantes de su muerte aparecen como instrumentos del plan salvífico (cosa que por otra parte no les absuelve de su responsabilidad).

al plan salvífico, mediante su concordancia con el verbo ὁρίζω o bien προοζρίω[30], cuyo significado es claro y unívoco.

La "determinación" se extiende tanto al pasado, especialmente al destino vivido por Cristo, como al futuro: Hech 10,42 habla del "juez determinado por Dios"[31]. No se hace una elaboración de corte más especulativo; tan sólo se puntualiza y afirma el "qué" del juicio. El pasaje recibe su peculiar cuño por el hecho de aducirse en él testigos (los cuales están "determinados" también) y por el recurso a los profetas. Con ello queda dentro del campo de visión "el plan de Dios por entero". En Hech 17,31 tenemos un correlato. El uso del término se amplía al máximo en Hech 17,26; queda implicada toda la historia del mundo en general. Pero no se trata del desarrollo de una teoría histórica, sino de la fundamentación del llamamiento a la penitencia que viene después, el cual se apoya en el tema del juicio, es decir literalmente de propedéutica misionera.

La referencia cristológica de dichos enunciados (afecten a la Pasión ya ocurrida, o al juicio que ha de venir) está dada por su mismo origen. De suyo la idea de un plan divino es antigua. Los cristianos la utilizan simplemente como argumento allí donde la controversia con los judíos alcanza sus cotas máximas: tal idea puede explicar el destino vivido por Jesús. El despliegue de los enunciados sobre el pasado y el futuro se realiza a partir de este planteamiento. Así lo manifiesta el hecho de que no se construye un amplio decurso de la historia futura

[30] La forma simple aparece en Rom 1,4, ligada a la conocida fórmula cristológica; también en Heb 4,7 (asimismo referida al plan salvífico). En Hech 11,29 sirve para designar una resolución humana. Sobre el pasaje Hech 17,26, cfr ante todo Dibelius, *Paulus auf dem Aeropag*, págs 29ss de sus *Aufsätze*. La forma compuesta se encuentra algunas veces en Pablo, o bien en el Deuteropablo. Se aplica exclusivamente a Dios.

Sobre los pasajes Hech 2,23 y 4,28, véase la nota precedente. Al mismo estado de cosas pertenece Lc 22,22.

[31] Subyace una fórmula kerygmática, cfr Polyc Phil 2,11; II Clem 1,1; en forma verbal la encontramos en II Tim 4,1; I Pe 4,5; Barn 7,2; Hegesipo (Eus III 20,4); en el Apostólico; cfr Haenchen, *Apostelgeschichte*, pág 3.

con la ayuda de dicha idea, sino que tales enunciados se concentran sobre un momento futuro que viene dado de modo inmediato por el planteamiento cristológico: la venida del Juez. En Hech 1,7 el pensamiento en torno a la predeterminación sirve directamente para recusar todo lo que sea especulaciones apocalípticas. Dios es el único que dispone y decreta; por tanto el momento nos está oculto. Estemos seguros por otra parte de que el plan se cumplirá. Mediante el envío del Espíritu (Hech 1, 8) y mediante la realización de una existencia testimonial, no recibimos un conocimiento sino una certeza. Las discrepancias con Hech 20,27 son tan sólo aparentes. En el primer pasaje se trata del gobierno trascendente de Dios; y en el segundo, de aquello que él—por propia voluntad—ha anunciado. Pero el alcance de dicha revelación no está determinado de manera especulativa sino soteriológica. El plan y la promesa se corresponden entre sí: Hech 3,18. Esta es posible únicamente gracias a aquél. Y ello implica la certeza del cumplimiento.

La función de la Escritura en todo este asunto viene determinada por el hecho de que no se trata de una cuestión general: ¿hay o no hay un gobierno por parte de la Providencia? Tanto los judíos como los cristianos están de acuerdo sobre este punto; y también cabría llegar a un acuerdo con los griegos (Hech 17). Trátase más bien de probar que *este* acontecimiento ha sido aquí causado por Dios en sentido eminentísimo como *el* acontecimiento salvífico por antonomasia. Con ello la proclamación kerygmática depende de la prueba de Escritura.

El indicio más destacado respecto a todo este conjunto de ideas es el uso de δεῖ, tan significativo. También ha sido empleado especialmente en la defensa durante la Pasión [32], y natural-

[32] Son claras las correspondencias con su uso en los LXX: la voluntad de Dios revelada en la Ley, cfr Lc 11,42; 13,14; 22,7; Hech 15,5; la voluntad de Dios en general, Lc 15,32; 18,11; Hech 5,29; 20,35 entre otros. Sobre la Escritura: Lc 22,37; 24,44.

mente ya en la tradición prelucana [33]; pero en Lc se aduce ampliamente la "necesidad" del sufrimiento [34].

A partir de ahí el uso se extiende a otros procesos ocurridos a lo largo de la historia de la salvación. No sólo la muerte de Jesús queda implicada en los enunciados kerygmáticos, sino toda su obra; por cuanto que gracias a la resurrección se hacen inteligibles también sus hechos y su naturaleza, y no sólo su

[33] Mc 8,31 y par. La palabra no aparece en la segunda y tercera predicción de la Pasión. Lucas la sustituye por el cumplimiento de la Escritura. Es δεῖ en cierta manera un simple signo estenográfico para expresar eso. En Mc 9,11 aparecen las componentes judaico-escatológicas: también la venida de Elías es necesaria. Este pasaje ha sido suprimido por Lc, dado que él elimina de modo general la expectación de Elías. Compárese con Mc 9,11, también Mc 13,7,10,14; 14,31. La estadística del lenguaje marquiano muestra que en él δεῖ sólo aparece con esta doble aplicación: la escatológico-tradicional, y la referida a la Pasión de Jesús. Cfr. sobre esto Grundmann en el ThWbNT, sub voce; E. Fascher, *Thologische Beobachtungen zu δεῖ*, en: *Ntl. Studien für R. Bultmann*, 1954, págs 228ss.

[34] De aquí Lc 17,25; el contexto es desde luego escatológico; pero la palabra δεῖ no se refiere al futuro sino a la Pasión. En Lc 24,7 se trata de una prueba a posteriori de la planificación seguida, al remitirse retrospectivamente a los enunciados propios de Jesús. Al compararlo con Lc 22,37 se pone de manifiesto la unitariedad existente entre la Escritura y los autoenunciados de Jesús. En Lc 24,26 la prueba constituida por "era necesario que" se convierte en scopus de la historia de la resurrección; cfr vv 27 y 44, donde se cierra el círculo, al dirigir el propio Jesús la prueba de Escritura y remitirse a lo que anteriormente dijo. En Lc 24,46 ἔδει es probablemente una lectura secundaria. En cambio en Hech 17,3 tenemos otra vez una formulación del mismo tipo que en Lc 24. Resumiendo, estos pasajes apuntan a un uso estereotipado, a un esquema firme de argumentación: partiendo de la Escritura se erige un concepto exacto (!) del Mesías, como Mesías sufriente. Y luego se comprueba su cumplimiento en el Jesús histórico.

Subraya Grundmann el carácter escatológico de δεῖ. Pero en el caso de Lc hay que hacer modificaciones: la transformación de lo escatológico en lo histórico-salvífico, es palpable precisamente en aquellos pasajes que ostentan tal palabra. Opinar que dado que πρῶτον δεῖ constituía un término escatológico, al ser aplicado a la Pasión, ésta era entendida como "acontecimiento escatológico", es sacar una opinión muy precipitada y que pasa por alto el modo lucano de entender las cosas.

Por lo demás encontramos también un uso no específico de tal pabra: Mt 23,23 / Lc 11,42; y también profano: Lc 15,32; 22,7; 13, 14,16.

muerte. Lucas alude a esto deliberadamente en la historia de la resurrección [35].

El plan de Dios queda referido por lo pronto al acontecimiento salvífico en su conjunto, y no a los individuos y su destino correspondiente. Conduce la historia de la salvación hacia Cristo, y desde él al juicio final. Todavía no queda expresada dentro de la idea de un plan divino la predestinación de cada hombre; como nos pone de manifiesto la abstracta conceptualidad con que se expresa el tema de la "elección".

3. *Elección*

Lucas desconce la existencia de un número "determinado" de elegidos [36]. El grupo léxico ἐκλέγειν etc., es relativamente

[35] En la pre-historia se habla también de la necesidad de la estancia en el Templo, Lc 2,49. En Lc 4,43: él "tiene que" anunciar. Subyace la idea de un curso planificado del evangelio. Idea que se encontraba ya en Mc, y Lc puntualiza más: hay también una planificación en el curso de la vida de Jesús; y la presenta mediante la disposición que ha dado a su evangelio. Los Hechos por su parte describen la planificación correspondiente al curso de la historia de la Iglesia. Cfr Lc 13,33 a propósito de la necesidad de los tres grados o etapas del camino seguido por Jesús. En Lc 12,12: el Espíritu enseña lo que se ha de decir; aquí la palabra sirve para designar la justeza de la exposición bajo el punto de vista de la confesión de la fe. En Lc 18,1 se pone de manifiesto la necesidad de la conducta cristiana; y en Lc 19,5 se trata del objetivo que se persigue. El mismo resultado arroja el estado de cosas que tenemos en Hechos: uno de los enunciados cristológicos lo contiene Hech 3,21. Luego encontramos el giro hacia lo soteriológico con ayuda del concepto ὄνομα (Hech 4,12); la vinculación con la Escritura, en Hech 1,16; la determinación a dar testimonio, en Hech 1,21. De la *vida* cristiana se trata en Hech 5,29; del *destino* cristiano, en Hech 9,16; 14,22. Es claro que aquí tenemos un tema tradicional: así nos lo indica por ejemplo la comparación con I Tes 3,3s. Pero es significativa la elaboración estilística dada por Lc mediante la palabra δεῖ.

Citemos también la aplicación de esta palabra a la planificación determinante del trabajo misionero de Pablo; ante todo "tiene que" ver Roma: Hech 19,21; 23,11. Los enunciados de esta índole se acumulan —y esto es significativo—en el capítulo final de Hechos (que es donde con mayor pureza aparece la configuración lucana del relato).

[36] Se podría aludir solamente a Hech 13,48. Trátase de una expresión usual, a la que no hemos de pedir demasiado. Otros pasajes ponen inequí-

raro. Escasez que llama la atención si se tiene en cuenta la amplitud de los enunciados referentes al gobierno predetermiante de Dios. Si nos preguntamos cómo hemos de interpretar este estado de cosas tan chocante, se nos ofrece la explicación siguiente: la terminología sobre la "determinación" ha sustituido ampliamente a la terminología sobre la "elección"; para Lc el proceso colectivo histórico-salvífico es más importante que la referencia al individuo, la cual va establecida por otros conceptos como los de arrepentimiento y conversión.

Lo mismo ocurre con el grupo léxico καλεῖν etc[37].

No se ha elaborado a partir de los conceptos referentes a la

vocamente de manifiesto que Lc no es consciente del tono predestinalista del pasaje. Tampoco el participio sustantivado alude a la determinación de un número fijo de elegidos dentro del plan de Dios para el más allá; ordinariamente esta palabra sirve para designar a los cristianos (los cristianos que padecen, Lc 18,7).

El verbo es empleado:

a) Profanamente: Lc 10,42; 14,7.

b) Aplicándolo a Cristo: Lc 9,35 (refiriéndose a la divina determinación del "Hijo"; aparece en boca de los enemigos en Lc 23,35).

c) Aplicándolo al llamamiento para los ministerios eclesiales, donde junto a la circunstancia de la vocación actual aparece la de la predeterminación, por ejemplo Hech 26,16. Existe redacción lucana en Lc 6,13. La expresión contenida en Hech 15,7 es más vigorosa.

d) Aplicándolo a los patriarcas: Hech 13,17.

e) Dentro de un contexto escatológico. En los sinópticos restantes el verbo que estoy analizando aparece *sólo* en sentido escatológico.

Vemos pues aquí una peculiaridad acuñada por Lc. Toma (de Mc) precisamente el uso escatológico del término; pero no lo elabora. Suprime a Mc 13,20, dado que rechaza la teoría del acortamiento de "esos días", o no la considera necesaria. Y es natural que falte igualmente Mc 13,27, pues según Lc tales cosas no tienen nada que ver con el fin. Falta Mc 10,40, al faltar toda la perícopa correspondiente. En el pasaje análogo Lc 22,24-30 falta la elección. Verdad es que no se puede decir que ha sido "suprimida", pues Lc posiblemente no reproduce a Mc sino una variante. En Hech 9,15 aparece el sustantivo en su aplicación (semitizante) a la elección para cumplir una misión eclesial. Desde el punto de vista objetivo el pasaje concuerda con Hech 26,16.

[37] Opina K. L. Schmidt (en el ThWbNT, sub voce) que esta palabra se destaca en Lc por ser más universal. Pero el uso lucano de la misma no es en modo alguno más amplio que el de Mc (por no hablar de Pablo). En los pasajes evangélicos donde aparece, procede por lo general de las fuentes. Respecto a su sentido objetivo, la investigación ha evidencia-

elección ninguna teoría de índole antropológica ni cosmológica, como tampoco ninguna doctrina sobre la predestinación. Pero, eso sí, se plantea el problema de lo pretérito y su comprensión, merced a la idea de un plan salvífico de Dios y a la orientación histórico-salvífica de las nociones tocantes a la elección. En seguida nos ocuparemos de dicho problema.

4. *El adversario*

Como complemento vamos a añadir algo sobre el papel que desempeña Satán dentro del bosquejo trazado por Lc. Es un

do su vinculación con la forma lucana a-escatológica de la idea de elección. Ejemplos:

Mc 1,20: ofrece Lc una variante sin καλεῖν de este pasaje. En la escena análoga del llamamiento de los Doce emplea ἐκλέγειν que es su término técnico para expresar la vocación a un ministerio eclesial. Procede de Mc el pasaje Lc 5,32 donde se acusa un cambio de significado. En Mc tal palabra significaba concisamente el "llamamiento" de Jesús; Lc puntualiza: a hacer penitencia; desconoce pues ese lacónico significado mesiánico. Lucas ha colocado en otro sitio a Mc 3,31. Falta καλεῖν como corresponde al sentido modificado de toda la perícopa (pág 76s). Lc 7,39 ofrece el empleo típicamente lucano: invitación al banquete. Esta situación es la que domina el capítulo 14: vv 7s, 12s, 16s, 24. Los vv 16s proceden de Q. Pero Lc ha duplicado la palabra. (Por otra parte falta en el análogo lucano a Mt 22,8s). Naturalmente Lc es consciente de la simbología ligada a la escenografía de banquete, y la aprovecha de forma alegorizante en Lc 14,24. Procede de Q el pasaje Lc 19,13. Trátase de un llamamiento para realizar una misión. En cuanto a Hech 4,18; 24,2 se usa en sentido profano y jurídico. Resumiendo: a la afirmación de Schmidt le faltan pruebas documentales.

Citemos como formas compuestas:

'Επικαλεῖσθαι Hech 2,21 en una cita, con sentido técnico-cultual bien conocido. Así lo pone de manifiesto con especial claridad Hech 7,59 donde la palabra aparece sin complemento. No así en la cita Hech 15,17. Προσκαλεῖσθαι Hech 2,39 (cita). Lucas emplea el término al decir que Dios (Hech 16,10) o el Espíritu (Hech 13,2) confían una misión. La comparación resulta altamente instructiva para la relación Dios - Espíritu, bajo el punto de vista de sus funciones prácticas. Lucas ha transformado el sentido escatológico de la cita Hech 2,39, en "llamamiento" eclesial. Κλῆσις y κλητός faltan en Lc.

Nada especial se deduce para la manera como Lucas configura las cosas, del uso de los términos κλῆρος y λαγχάνω.

papel subordinado: no se le toma en cuenta en los enunciados referentes al plan divino, ni en aquellos que tratan de la actuación de Dios en Cristo, y tampoco allí donde se aborda más ampliamente lo histórico. Satán no constituye ningún factor dentro del acontecimiento salvífico. Dicho paladinamente: desempeña el papel negativo de quedar excluido fuera del tiempo de la actuación de Jesús. Está ausente durante todo el lapso que media entre la "tentación" y la Pasión. Luego reaparece (Lc 22,3). Vuelven las "tentaciones". Pero no se cita expresamente a Satán como organizador de la Pasión. Tampoco encuentra lugar ninguno dentro del kerygma de los padecimientos de Cristo.

Los enunciados están literalmente dentro de la línea de la tradición. No percibimos ningún cambio de acento.

Su ámbito es definido con mayor detalle en dos pasajes. En Lc 4,6 dispone de las potencias mundanas; pero éstas le "han sido entregadas", lo que pone de manifiesto sus limitaciones. El otro pasaje es Lc 22,31: "ha reclamado para sí" a los discípulos; nueva alusión a su dependencia.

La relación entre Satán y demonios aparece al comparar Lc 13,11 y 16. Su actuación queda expuesta en Lc con mayor vigor psicológico que en sus precedentes: compárese Lc 8,12 con Mc 4,15, y también Hech 5,3. En Hech 10,38 él es el atormentador: noción tradicional. En Hech 26,18 se habla de su poderío; pero el pasaje no tiene orientación histórico-salvífica sino individual (el proceso de conversión). Por doquier resulta claro que el enunciado donde se dice que el hombre se halla sometido a su poder, no sirve para disminuir la responsabilidad humana sino para vigorizar el llamamiento a la penitencia [38].

[38] Puntualicemos esto en contra de la tendencia mantenida por la teología católica. Schelkle, pág 18, ofrece una "decantación" de los tra bajos exegéticos al respecto.

III. EL PASADO

1. *La Escritura*

La relación concreta respecto al pasado viene condicionada por dos factores: la Escritura, y la relación respecto a Israel; ambos guardan naturalmente una interdependencia mutua. Por un lado se ofrece la prueba positiva de la promesa y su cumplimiento; por el otro, se reconduce la controversia con los judíos al terreno de la Escritura, donde se han de aportar pruebas de que los judíos ya no son un factor histórico-salvífico, ya no son "Israel".

Lucas ha prefigurado a su modo la función de la Escritura para la Iglesia, en la vida de Jesús. El propio Jesús emplea la prueba de Escritura para el tiempo que dura su vida—así se dice en Lc 24,44—y para después de su resurrección: Lc 24,27. Estos pasajes proporcionan a la vez el principio exegético que luego será puesto en práctica de forma múltiple en Hechos. La continuidad entre la antigua promesa y Jesús hace su aparición cuando él es calificado de "profeta" (sean cuales fueren los elementos que se incluyan en este concepto), Lc 24,19.

Es peculiar de Lc la fórmula introductoria de las citas: ἐν βίβλῳ (Lc 3,4; 20,42; Hech 1,20; 7,42; cfr Klostermann a propósito de Lc 3,4). Adjunta las designaciones tradicionales: "la Escritura", "ley y profetas" (en una ocasión amplía: "... y salmos", Lc 24,44) [39].

Partimos del uso lingüístico. La palabra γραφή designa en Lc 4,21 un pasaje determinado (ἡ γραφὴ αὕτη). Está conforme con ello la aparición del plural: Lc 24,27; cfr Lc 24,32,45 [40]. Tal palabra no expresa todavía el concepto canon como totalidad. Esta aceptación podemos encontrarla empero en Hech 8,32 (ἡ πε-

[39] Cuadra con esto el que Lc trabaje gustosamente con salmos. Y así David aparece predominantemente como profeta y no como patriarca: Hech 2,25ss. Resulta muy significativo Lc 20,42, respecto a Mc 12,36.

[40] Hech 17,2,11; 18,24,28.

ριοχὴ τῆς γραφῆς). Pero no es del todo seguro [41]. En conjunto los resultados son éstos: Lc carece del firme uso lingüístico de la palabra "Escritura", que aparece en otros escritos del NT (ante todo en Juan; sin embargo cfr Jn 5,39), pero coincide ampliamente con el de los otros sinópticos. La usa en el sentido de la expresión γέγραπται [42].

El verbo ha sido tomado literalmente por Lc de las fuentes [43]. En Lc 22,22 se sustituye el marquiano καθὼς γέγραπται (Mc 14, 21) por κατὰ τὸ ὡρισμένον. Da pues una interpretación objetiva en la que se refleja su peculiar comprensión de la Escritura (en el sentido de una concepción histórico-salvífica del plan divino).

Conforme al sentido lucano no debemos pues entender unilateralmente la "Ley" como mandamiento, y los "profetas" como predicción. Así se deduce de Lc 24,44 y también de Hech 24,14. Más bien la Ley y los profetas constituyen conjuntamente la base del llamamiento a la penitencia por un lado, y, por el otro, la prueba profética [44].

[41] El versículo 35, que viene en seguida, vuelve a hablar de "esta" Escritura.

[42] Compárese Mc 12,10 con Lc 20,17. En algunos pasajes lucanos falta la correspondencia con Mc, cfr Mc 12,24; 14,49; 14,27 (faltan las pruebas de Escritura en Lc). No podemos comprobar la existencia de ningún motivo para tal supresión, dado que en Lc el "cumplimiento" no desempeña un papel menor que en Mc; también participa Lc—Hech 13,27— de la opinión de Mc 12,24 según la cual la ignorancia de la Escritura constituye una culpa.

[43] Lc 4,4,8,10 proceden de Q; y de una variante de Q, el pasaje Lc 7,27; de Mc, proceden Lc 3,4 y 19,46.

[44] Significado "legal" de νόμος: Lc 16,17 (procedente de Q) y Lc 10,26. Naturalmente hemos de mencionar aquí también la idea de la vinculación por principio, de la primera cristiandad a la Ley. Pero ya está implícito el desarrollo subsiguiente. Dicha vinculación no es atemporalmente válida según Lc; va ligada a una determinada fase de la historia de la Iglesia.

La función *profética* de la Ley queda expresada claramente en Lc 24,44. Y así también se cita a Moisés dentro del contexto de las pruebas de índole profética: Lc 24,27. Pero donde aparece con más vigor el carácter profético de la Ley es en la pre-historia; y esto es significativo. Sobre los profetas: Lc 24,25; Hech 3,25; 10,43; 26,27. La mutua intrincación

Los conceptos νόμος y ἐντολή *no* sirven para describir el elenco de la fe *cristiana*. Esto se puede comprobar expresamente por el hecho de que ya a fines del siglo I comenzó a extenderse la concepción y la terminología del cristianismo como "ley nueva". Es claro que aquí Lc queda fuera de este desarrollo tempranamente católico. En Lc estos conceptos designan más bien la referencia histórica de la fe respecto a sus presupuestos, la historia pretérica de Israel y la historia de la comunidad primera que guardaba la Ley; pero ahora queda derogada por el decreto apostólico [45].

de Ley y profetas es doble: ambos profetizan, y ambos ordenan. El llamamiento profético a la penitencia sirve para preparar la entrada en escena de Jesús. Así queda expuesto en la actuación del último y máximo entre ellos. Al quedar incluido el Bautista entre los profetas, se pone de manifiesto que la profecía no se restringe a un canon delimitado de modo "biblicístico-formal". Junto a la Escritura tenemos el continuado hablar de Dios por boca de sus profetas, y, desde el tiempo de Jesús, sobre la nueva base de la profecía cristiana fundada en el Espíritu. Esta consideración de la historia pentecostal se desarrolla programáticamente en base a una profecía escrituraria.

La continuidad de las épocas salvíficas no queda establecida unilateralmente al poner de manifiesto la profecía y el cumplimiento, sino, además, por el hecho de que el antiguo llamamiento a la penitencia sigue siendo válido durante los tiempos cristianos como supuesto previo permanente del anuncio del evangelio del Reino de Dios. Así lo evidencian los discursos de Hechos, tanto los dirigidos a judíos—que desembocan en una llamada a la penitencia—como en las interpelaciones a los griegos—donde tal llamamiento brota con no menos vigor—. La doctrina de la resurrección sirve de tema firme para invitar a hacer penitencia. Y así la predicación penitencial se continúa—superándose—: es otorgado el perdón.

[45] Se entiende ahí la relación de la Iglesia respecto a Israel de aquel modo específicamente biblicístico. "Israel"—como conjunto—es el supuesto histórico-salvífico previo de la Iglesia. Pero este hecho no es demostrado ahora en función de las sucesivas épocas de la historia de Israel. A Lc no le preocupan sus hitos tal como Pablo los hace resaltar (Abraham, Moisés). Israel es confrontado siempre como un todo, con la Iglesia; Lc 16,16 es la expresión adecuada para esta concepción de la historia. El discurso de Esteban (Hech 7) sólo aparentemente constituye una excepción. Naturalmente Lc conoce los acontecimientos, las incisiones, los hitos de la historia veterotestamentaria. Pero sub specie fidei han sido fusionados convirtiéndose en unidad. Por eso la expresión "Ley y profetas" puede recubrir todo el conjunto del hecho que es Israel; véanse págs 234s.

Hay dos aspectos que se impulsan mutuamente: el aspecto básico histórico-salvífico; y el aspecto apologético-actual. Se trata en el primero del problema de la Ley dentro del marco general de la concepción de la Escritura. En el segundo aspecto Lc elabora dos temas. Recalca la diferencia entre la ley romana y la judaica, como ya hemos visto más arriba; y confronta la cerrada postura de respeto a la ley mantenida por la comunidad primitiva, con el quebrantamiento de la misma por el judaísmo [46].

No se hace un desarrollo *teológico* del concepto de Ley. Sólo hay un punto de contacto con Pablo en el enunciado donde se dice que la Ley no proporciona ninguna "justificación" (Hech 13, 38). Posiblemente Lucas toma aquí una expresión muy conocida, para elaborar estilísticamente un discurso de Pablo. En cualquier caso no construye ninguna doctrina sobre la justificación basada en el concepto de Ley. Lucas entiende más bien dicho enunciado partiendo de su concepción de la Ley como carga insoportable (Hech 15,5; cfr Hech 15,10, y además Hech 21,20), lo que es completamente "a-paulino". A Lc le interesa solamente la elaboración estilística histórico-salvífica: la comunidad primitiva (incluido Pablo) guardaba la Ley sin excepción. El Concilio Apostólico no se ocupó, a la manera paulina, de la Ley como problema de principio, sino que promulgó una reglamentación eclesial que diferencia recíprocamente *dentro de* la Iglesia dos fases históricas, pero garantizando su continuidad.

[46] Lucas no es uno de los grandes representantes de la palabra ἐντολή (sobre todo si lo comparamos con Mt; cfr también Jn y su conceptualidad específica [por ejemplo en Casabó, *La teología moral en san Juan*, "Actualidad Bíblica" 14, págs 320-373, FAX, Madrid 1970. Adición bibliográfica del traductor]). Hay algunos pasajes marquianos que faltan en Lucas: Mc 7,8s, cae dentro de la gran supresión. Mc 10,5 desaparece con toda la perícopa. En Mc 12,28,31 ofrece Lc una redacción por completo divergente (Lc 10,25ss) con νόμος en vez de ἐντολή. En conjunto vemos cuál es el uso que por término medio se hace de tal término—por ejemplo Lc 23,56—en formulaciones que son propias de Lc. Además de éste tenemos el uso profano: Lc 15,29; Hech 17,15. Escasea el verbo. Lc 4,10 lo trae en una cita; en Hech 13,47 aparece; en Hech 1,2 el Exaltado "ordena" a través del Espíritu.

La comunidad primitiva guardaba la Ley (Hech 19,39; 21,24; 23,3ss; 24,14; además la descripción de su vida en los relatos y sumarios contenidos en la parte primera de Hechos), lo que demuestra el hecho de su vinculación a Israel. La Ley es supuesto previo del evangelio, como Israel lo es de la Iglesia y de su misión [47]. Es una magnitud histórico-salvífica, no una magnitud atemporal. Así nos lo puntualiza expresamente Lc 16,16; aparece ahí la interrelación existente entre ambos momentos: la Ley como época - la Ley como parte integrante de la Escritura (Hech 13,15). Después, en el versículo Lc 16,17 se expresa la situación *fundamental* que ocupa la Ley, su "permanencia". Es decir: ambas épocas se distinguen, pero no existe *ruptura* entre ellas; permanecen los elementos de la época primera. Toda la exposición lucana referente a la comunidad primitiva y la Ley, acusa un estilo histórico-salvífico: no es una relación histórica en el sentido moderno del término.

Y sobre esta base, el concepto de Ley puede ponerse ya al servicio de la apologética. Se puntualiza la transgresión por parte de los judíos, como correlato de su conducta: son ἄνομοι (Hech 2,23 [48]; y más acremente: Hech 7,53). Y así se rechaza la denuncia estereotipada de los judíos contra los cristianos [49].

¿Cómo utiliza pues prácticamente Lc la Escritura? Y ante todo: ¿qué alcance tiene la profecía contenida en ella?

La Escritura apunta hacia Cristo, hacia la irrupción de la salvación. El mismo comienzo nos lo muestra así. Lucas modifica y amplía la cita de Mc 1,2s (Lc 3,4ss). El allanamiento de las montañas aparece como acontecimiento salvífico. En el mundo actual son el lugar solitario donde acaecen las epifanías; pero todo se hará patente. Al completar la cita (respecto a Mc) proporciona una ampliación hacia lo universal (cfr Lc 2,30 y ante

[47] Así nos lo describe el curso seguido por Hechos; el evangelio supone una preparación en cuanto que el propio Jesús se mueve estrictamente dentro del ámbito judío. Los mensajes a Israel y al mundo se suceden como etapas históricas.

[48] En el sentido lucano este pasaje atañe a los judíos; cfr 23,3.

[49] Hech 6,13; 21,28; 25,8.

todo Hech 28,28). El comienzo y el final de la obra lucana en su conjunto, se corresponden; y es la Escritura quien ofrece el motivo de tal correlación. Por otra parte el escaton y el juicio no parecen caer dentro del radio de la profecía escriturística: tal parece deducirse expresamente de Lc 16,16. ¿Admite corroboraciones esta conjetura?

En Lc no habla el Bautista del Reino; silencio, que dada la calidad del pasaje, adquiere un significado con categoría de principio. Jesús, y sólo Jesús, es quien trae el mensaje del Reino, es quien se describe a sí mismo como cumplimiento (Lc 4, 18ss) y lo realiza mediante su actuación. El último factor al que se refieren las profecías es el Espíritu (Lc 24,49); augurio desarrollado con más pormenor en el relato sobre Pentecostés. Pasado ese momento ya no queda más que la profecía *cristiana,* tal como concretamente la expone Lc 21. Igual horizonte jalona la profecía escriturística (Hech 26,22s) [50].

Incluso en los detalles se pone de manifiesto la especial concepción que Lc tiene de la Escritura. Ya vimos: a los judíos se les imputa como culpa el que desconozcan la Escritura (Hech 13,27). Por otra parte en Lc 24 se presupone que ésta sólo resulta inteligible gracias a la resurrección. Todo el relato evangélico está transido de las malas inteligencias de los discípulos. Lucas da a entender pues una especie de arreglo. Concede que la ignorancia de los judíos es una disculpa relativa

[50] Parece constituir una excepción el pasaje Hech 3,21, donde la predicción profética se extiende a la ἀποκατάστασις. Tanto más llama nuestra atención el que Lc no maneje ahora esta prueba profética, cfr Bultmann, *NT-Theol.,* pág 467: "Si, por lo pronto, se dice que las profecías del AT atañen a esta ἀποκατάστασις, luego se ve que la meta de tales profecías está en la entrada histórica en escena de Jesús (v 22)."

En general la prueba profética de los Hechos se concentra sobre tres puntos: sufrimiento, resurrección y predicación universal; cfr J. Dupont, EphemTheolLov 29 (1953) 289ss. Alude Dupont al carácter programático de Lc 24,44. Dicho programa de la prueba profética se desarrollará luego en los discursos de Hechos.

Junto a eso se encuentran también puntos de arranque para una tipología (José y Moisés en el discurso de Esteban); pero no ha sido elaborada, como con razón puntualiza Dupont.

(Hech 3,17s) [51]. Mas ahora, con la resurrección, la verdad se ha desvelado de manera insoslayable [52]. Ya no hay disculpa, sino tan sólo juicio para quien de ahora en adelante oiga el mensaje y no lo siga. Tal es la manera de considerar las cosas que se halla tras la estructura de los discursos contenidos en Hechos con todas sus vigorosas series de temas. La resurrección es pues el punto crítico a partir del cual ya no podemos apelar a la ignorancia, y por ende el judío tampoco puede apelar a su comprensión no cristiana de la Escritura. Si lo hace así, es que ha perdido esa Escritura: una vez más vuelve a aparecer la Iglesia como legítima heredera de Israel; suya es la Escritura, pues posee su recta interpretación.

2. *Israel*

La relación de la Iglesia respecto a la historia pretérita de la salvación queda documentada en la aceptación de la terminología tradicional "pueblo", que podemos observar ante todo en la parte primera de Hechos. Los conceptos que indican la posición histórico-salvífica de Israel, han sido transferidos a la Iglesia. Con ello queda caracterizada su naturaleza y, simultá-

[51] El tema de la ignorancia aparece también en la disputa con los griegos; ahí recibe un desarrollo fundamental, incluso: Hech 17,30. Hasta el presente se vivieron tiempos de ignorancia. Dios permite que sirva de disculpa—él la "pasa por alto"—. Se evidencia en este pasaje con claridad especial, cómo la comunicación "actual" de la resurrección y del juicio que viene, crea a los lectores una situación de la que no se pueden sustraer. Y lo mismo cabe decir de los discursos pronunciados ante judíos. Sólo que en ellos aparece en primer término el *factum* de su culpa como punto de partida para la argumentación. Resulta visible en Hech 3,17s cómo Lc aligera ahora mediante un tema típico de la predicación misionera, tal comprobación de culpabilidad que por lo pronto era de índole histórico-salvífica. Lohmeyer, *Gottesknecht und Davidsohn,* página 17, no establece distinciones en función de la calidad del tema, y llega por eso a conclusiones insostenibles.

[52] Cfr como analogía formal el desvelamiento del sentido de la Escritura (que permaneció oculto incluso a los profetas) al maestro de justicia (1QpHab VII; citado en pág 190 nota 85).

neamente, implicada la controversia con el judaísmo [53]. Vamos a entresacar algunos pasajes característicos.

"Israel" aparece en interpelaciones estereotipadas: Hech 2, 22; 3,12; 5,35; 13,16. "Todo Israel" ha de conocer (Hech 2, 36): Lc se ajusta aquí literariamente a la situación (cfr Hech 4,10). Lucas puede utilizar sin más tales enunciados, como corresponde a su equiparación de la Iglesia con Israel. En Hech 13,23s se habla del Salvador de "Israel". La ampliación universalista expresa nos la ofrece Hech 13,38 (con terminología teñida de paulinismo en Hech 13,39). Versículo que nos indica cómo entendía Lc esta expresión tradicional.

Hech 1,6 habla para Israel del Reino. Se rechaza el hacer cálculos en cuanto a su momento cronológico exacto, no la esperanza en él. Hech 1,8 nos indica en qué está pensando Lc. También al final del Libro hace Lc que Pablo hable ante judíos sobre la esperanza de Israel. El mensaje *cristiano* es entendido en su relación con la antigua promesa, es decir como cumplimiento suyo, cuando Pablo está preso por su causa. El acentuado pasaje Hech 28,28 que sigue inmediatamente, pone de manifiesto quiénes son de ahora en adelante partícipes de esa esperanza: la salvación va hacia los gentiles; la propia Escritura lo dice (véase Hech 28,26s y Hech 28,28). Esta misma idea ha sido expuesta razonadamente en caps. 13 y 17ss. En ambos pasajes resulta especialmente claro el pensamiento lucano referente al relevo de los judíos por los cristianos, ligándolo a un esquema de períodos.

En la primera parte de Hechos aparecen con particular densidad los conceptos que designan intensivamente como "pueblo" (λαός, ὄχλος, ἔθνος) primero a Israel y luego a la Iglesia. Esta gama de nociones se ajusta lisamente al esquematismo histórico-

[53] Podemos prescindir aquí del problema crítico-literario y de historia de las tradiciones, que aún no ha sido dilucidado satisfactoriamente. Nos basta con el hecho de que Lc se apropia de tal pensamiento y tal terminología. U. Wilckens ha realizado no hace mucho un completo análisis en su trabajo de oposición a la cátedra de Heidelberg, sobre los discursos de Hechos (véase la Bibliografía).

salvífico. Lucas no desarrolla ningún concepto nuevo y no precisa delimitar de modo distinto los términos que la tradición le ofrece, pues puede utilizarlos como piezas para la construcción que él realiza, tal y como los encontró. De modo que no cabe comprobar la existencia de un uso especialmente "lucano" de los mismos. Naturalmente la aceptación de tales elementos viene estimulada por la conocida inclinación lucana hacia los modos de hablar bíblicos [54].

El "Templo" es la magnitud esencial procedente de la historia israelita, que se adentra descollante en los tiempos cristianos [55]. Hacia él conduce la marcha de Jesús. Allí es donde

[54] Existe un intercambio entre los tres conceptos citados. La expresión preferida de Lc es desde luego λαός. Utilizada varias veces en el evangelio dentro de fragmentos procedentes de las fuentes: Lc 6,17; 8,47; 18,43; 19,47; 20,9,19,26; 21,38; 23,35. Predomina el significado vulgar: Lc 1,21; 3,15; 3,18; 7,1; 8,47; 20,1,9,45, etc.

Intercambio con ὄχλος: Lc 7,29 (comparado con 7,24); Lc 8,47 (con 8,42,45); Lc 9,13 (con 9,12).

La expresión πᾶς ὁ ὄχλος alude respectivamente a todos los presentes. Parece que el caso del Bautista es especial. Lucas lo presenta de tal modo que "todo el pueblo" se bautiza y por otra parte el grupo de los dirigentes se mantiene cerrado y aparte. Los arcontes se autoexcluyen así del acontecimiento salvífico, es decir se excluyen de "Israel". Sus futuras medidas, y ante todo su proceso judicial contra Jesús (como los que ulteriormente seguirán contra la comunidad) quedan así cualificados de antemano, e igualmente todo el pueblo judío en tanto en cuanto se identifica con la conducta de aquéllos. Lucas puede pues distinguir entre judíos y pueblo de Dios mediante dos datos concretísimos; en Hech 15,14 emplea una formulación intencionadamente paradójica para caracterizar este estado de cosas: ἐξ ἐθνῶν λαός.

Λαός se aplica expresivamente a Israel en Hech 21,28; 28,17; 10,2 etc. Y a la comunidad cristiana, en Hech 15,14; 18,10. Así pues se presupone y practica la identidad de la comunidad con Israel, si bien no llega a ser expresada de modo reflexivo. Para el uso general de los conceptos, naturalmente hemos de remitir una vez más a los artículos correspondientes del ThWbNT.

J. Dupont, NTSt 3 (1956) 47ss, pretende explicar la expresión λαὸς ἐξ ἐθνῶν como giro bíblico (cfr ante todo Dt 7,6; 14,2); τῷ ὀνόματι αὐτοῦ sería un circunloquio de περιούσιος (Dt 14,3). Sin embargo N. A. Dahl, NTSt 4 (1958) 319ss, demuestra que se trata de una expresión rabínica (targum). El pasaje sería un reflejo de Zac 2,15 (11s).

[55] Schrenk, en el ThWbNT sub voce ἱερόν; Michel, sub voce ναός. W. Schmauch, *Orte der Offenbarung*, págs 95ss.

él imparte su doctrina concluyente, dominada por dos temas: las cuestiones tocantes a la Ley, y a la doctrina sobre las cosas últimas. Allí es donde Lc hace que Jesús proponga su exposición crítica sobre la importancia y significación futuras de la ciudad de Jerusalén (Lc 21,20ss). En Lc 21,37s se pone de manifiesto mediante el esquema local llevado adelante con todo rigor, la importancia con categoría de principio que tiene la permanencia en el Templo.

La primera comunidad se aferraba al Templo; así nos lo dice no sólo la narración sino que lo afirman además los sumarios referentes a la vida de dicha comunidad; es decir a este tema le corresponde una importancia fundamental (Hech 2,46; 5,42). Y finalmente la historia de Esteban proporciona una discusión en torno al problema del Templo, que venía preparada ya en el evangelio [56].

Es sabido que las palabras que se le reprochan a Esteban en Hech 6,14 aparecen en Mc 14,58 como dichas por Jesús. Lucas ha hecho supresiones en este pasaje. Y caracteriza tal reproche en el caso de Esteban, como falso testimonio. ¿Cómo se explica este estado de cosas? En Lc se yuxtaponen dos motivos de controversia en torno al Templo. Por un lado tenemos la motivación típica de Hech 7,48 (que aquí se aduce contra los judíos, como en Hech 17,24 se aduce contra los griegos). Por el otro, la comunidad primitiva permanece apegada al Templo y el juicio se les anuncia a los judíos no porque el culto en el Templo sea totalmente falso en sí (como podría deducirse de Hech 7,48), sino porque mantiene el Templo en sus manos contra todo derecho desde que Jesús tomó posesión de él. Queda pues profanado. El juicio sobre él es un proceso de la historia profana, no de la historia de la salvación. Hay pues que distinguir el final del Templo según Lc, de su derrumbamiento escatológico según Mc.

[56] Sobre el discurso de Esteban cfr A. J. Klijn, *Stephen's Speech, Acts VII 2-53,* NTSt 4 (1957) 25ss; M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists,* 1958. Sobre las palabras a propósito del Templo, Idem, *Retour du Christ et reconstruction du Temple...* en: *Aux sources de la tradition chrétienne* (Homenaje a M. Goguel), 1950, págs 247ss; H. Haenchen, *Apostelgeschichte,* págs 225ss.

Estos dos motivos ¿se hallan pues yuxtapuestos en Lc sin que medie ninguna relación entre ellos? Ambos son típicamente lucanos: así lo manifiestan paladinamente Hech 7,48 y Hech 17,24. El otro—juicio sobre el Templo— procede de la tradición, pero Lucas lo ha historificado siguiendo su particular sentido. Ambos coinciden en que justifican el culto sin Templo que los cristianos rinden a Dios. Hay un desajuste en el hecho de que Esteban presuponga las circunstancias posteriores aunque aduzca sus argumentos en unos momentos, en los que, según el esquema de Lc, los cristianos todavía acudían al Templo. Es decir surgen aquí conflictos entre la tradición, la elaboración estilística pensando en la "comunidad primitiva", y la necesidad de fundamentar las circunstancias que existían de hecho a la sazón.

Queda claro que la controversia con el culto judío ya no era actual sino histórica. Es aducida merced a una reflexión histórica sobre los "comienzos" de la comunidad, no por una polémica actual en torno a las relaciones entonces vigentes entre la Iglesia por una parte, y la Ley y el Templo por la otra. Lucas tenía ante sí las soluciones (libertad respecto a la Ley y al Templo), ya ultimadas y con valor de hechos consumados. Y apoyándose en tal base es el primero en presentar conscientemente como "cosas pretéritas" las pasadas relaciones de la comunidad.

A diferencia del Templo, hay ciertas figuras y acontecimientos de la historia veterotestamentaria que no son incluidos en la reflexión histórica. El que Abraham sobresalga en Lc más que en Mc, es una particularidad que viene condicionada por los materiales precedentes que Lc utiliza [57]. No se traza nin-

[57] Lc 13,28 parece una elaboración estilística realizada sobre materiales procedentes de Q, pero no en el sentido de la historia de la salvación sino en el de la escatología. El juicio sobre Israel es tradicional, y por lo que toca a los patriarcas no percibimos nada que sea propiamente lucano. De todos modos la distinción entre patriarcas y judíos aparece más acentuada. Lc 16,22ss pertenece al elenco peculiarmente lucano. Este pasaje muestra que Abraham carecía de significación salvífica (J. Jeremias, en el ThWbNT, sub voce Abraham). Lo esencial es el *mensaje* (es decir Moisés y los profetas), no las figuras que lleven en sí un sentido salvífico. Este último aspecto ha sido elaborado menos en Lc que en los restantes autores neotestamentarios. Compárese Lc 13,16 con 19,9.

guna línea histórico-salvífica que parta de Jacob[58]. Lucas emplea la Escritura de modo distinto, y su estructura histórico-salvífica no está realizada a base de elementos constituidos por procesos singulares de la historia de Israel. Su trabazón interna no se logra ni evalúa en función de detalles particulares. Sólo ocurre en un caso: en el singular discurso de Esteban. En todo el resto, Israel es considerado como conjunto sin diferenciaciones dentro del decurso de su historia. Así se puso de manifiesto anteriormente en el modo como se sintetizó la Ley y los profetas.

Lo que acabo de decir vale también para las dos figuras más propicias a una evaluación histórico-salvífica o tipológica: Moisés y Elías.

Moisés aparece como profeta: Lc 24,27,44; Hech 3,22; 7,37; 26,22; 28,23; 6,29ss. Esto es tradicional. Naturalmente en Lc se justifica esta perspectiva mediante el hecho de que la Ley tiene una función profética expresa[59]. Pero a pesar de la

[58] Aparece en la compilación que Lc 20,37 y Hech 3,13 hacen de Ex 3,2,6. La idea de los descendientes de los tres patriarcas como hijos del Reino no está ya presente en Lc. No le es familiar ya el sentido original, de ahí que modifique la cita en el sentido de un proceso probatorio objetivo y añada la observación final. El curso de su pensamiento es éste: a) Llama "Señor" a Dios; b) el cual es Dios de vivos; c) ellos están ya (en el estado intermedio) con El. Tenemos aquí un indicio de su resurrección futura (!)—que hemos de distinguirla de su actual estado—. En contra de Odeberg (en su artículo del ThWbNT, sub voce) opino que no se dice: la resurrección está asegurada para sus hijos, como lo está también para ellos. Sino que Dios indica mediante la Palabra que ellos están "en el cielo". Esto no es una conclusión, sino una premisa. Dios, es Dios de vivos; y esto es lo que tiene valor probatorio.

[59] Moisés aparece en Hech 7,17ss como sufriente. Así lo requiere la fuente utilizada. Excepto este pasaje, Lc no saca consecuencias objetivas de tal visión de las cosas. Encontramos ecos del tema del sufrimiento también en Lc 9,31 (cfr Lc 24,27,44; Hech 26,22s). Pero recalquemos que la forma lucana de la historia de la transfiguración no desarrolla ninguna tipología entre Jesús, y Moisés o Elías, sino que presenta a estos dos exclusivamente como *enviados*. Si referimos Dt 18,15,18 a Cristo (Hech 3,22s; 7,37), podremos admitir ahí un contenido tipológico; pero Lc se ha limitado ha tomarlo de la tradición sin reflexionar sobre él.

La historia de la transfiguración es de suyo una reminiscencia de la ascensión de Moisés al monte de Dios. Mas Lc ha reelaborado vigoro-

relación existente entre Moisés y la Ley, no se desarrolla el significado de esta figura como tal. En el caso de Elías podemos comprobar incluso la eliminación conscientemente crítica de toda la importancia significativa que tal figura posea de por sí. Moisés y Elías no son tratados por Lc de manera diferente a como lo fue el Bautista, cuyo mensaje permanece pero cuya figura queda incluida estructuralmente en la época ya pasada de la historia de la salvación, sin dejar secuelas[60].

3. *La historia mundial*

Sólo se puede hablar sobre ella a manera de complemento o apéndice. Comúnmente se alude al sincronismo contenido en Lc 3,1 al hablar de la relación de Lc respecto a la historia universal. Pero no se le debe pedir a este pasaje más de lo que puede dar. Cierto que se ofrece un sincronismo de índole histórico-universal; se le atribuye así a Jesús un lugar determinado en la historia. Pero ni una sola vez se alude a concepciones especiales de dicho lugar como "hora" eminente de la historia del *mundo*. No hay ni rastro de una "teología de la historia" como concepción que abarque enteramente la historia univer-

samente el simbolismo del monte (cfr ZThK 49 [1952] 16ss); tanto más digno de tener en cuenta es pues el que no exista una apoyatura en la tipología mosaica, sino que todo esté vinculado al desarrollo peculiarmente lucano de su ideología en torno al lago como símbolo. Y si la historia de la multiplicación muestra a Jesús como un nuevo Moisés, su localización junto a Betsaida pone de manifiesto que Lc ya no lo entendía así.

[60] Temas tradicionales perceptibles todavía en Lucas: Lc 9,7s, los milagros de Jesús parecen dar pie a una identificación; y Lc 7,27, alternancia entre "mi" y "tu" dentro de la cita. Pero la tendencia lucana no apunta a aceptar la tradición sino a desecharla. No presenta un "precursor" en sentido cualificado, ni de la entrada en escena de Jesús ni de su parusía futura. La parusía irrumpirá "súbitamente". Juan anuncia la venida de Jesús, pero no por eso tiene una dignidad *esencialmente* superior a la de los profetas restantes. Esto afecta también a la concepción referente a Elías. Cfr ante todo su exclusión respecto a Mc 9,11s de la idea de éste sobre que Elías ha de venir antes. Su función escatoló-

sal [61]. Más bien esta localización depende de la circunstancia de que el "hoy" de Lc 4,18ss queda remitido al pasado, y ahora va descrito como fenómeno histórico. Lc 3,1 no es un historismo diferente a los demás de índole histórico-salvífica que encontramos por doquier en su obra.

En cambio hay *un* pasaje que temáticamente sí atañe a la historia mundial: el discurso en el Areópago. Aquí Lc no se limita a preguntar por el pasado de la *Iglesia*; el horizonte se extiende hasta la creación y abarca a todas las naciones [62]. Pero esta reflexión se refiere estrictamente a la situación misionera. Lucas sienta las bases para la interpelación misional, mediante el pensamiento en torno a la creación (pasado), al gobierno de Dios sobre el mundo (presente) y al juicio (futuro). No cabe pensar en un desarrollo especulativo. Del mismo modo que no se aduce una doctrina sobre los períodos de la historia universal, tampoco se configura ningún *concepto* de la misma. Carece de un peculiar sentido de salvación (y de desgracia...). La inclusión dentro de ella no es una indicación sistemática, sino "casual", de cuándo y cómo quiso Dios que ocurriera. No se *deduce* el hecho "Jesús", sino que se *anuncia*. Y la referencia

gica, la ἀποκατάστασις queda también excluida por Lc. Cfr especialmente Bauernfeld a propósito de Hech 3,2ss y 1,6.

[61] N. A. Dahl, ThR, NF 22 (1954) 35s.

[62] Sobre la interpretación, ante todo del contexto histórico-salvífico, cfr el amplio análisis de Dibelius, *Paulus auf dem Areopag,* incluido ahora entre sus *Aufsätze,* págs 29ss.

Desde la primera edición de esta obra han aparecido: W. Eltester, *Gott und die Natur in der Areopagrede,* Ntl. Studien für Bultmann, 1954 páginas 202ss; Idem, *Schöpfungsoffenbarung und natürliche Theologie im frühen Christentum,* NTSt 3 (1957) 93ss; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation,* 1955; W. Nauck, *Die Tradition und Komposition der Areopagrede,* ZThK 53 (1956) 11ss; H. Hommel, *Neue Forschungen zur Areopagrede act 17,* ZNW 46 (1955) 145ss; E. Schweizer, *Zu den Reden der AG,* ThZ 13 (1957) 1ss; F. Mussner, *Einige Parallelen aus den Qumramtexten zur Areopagrede (Apg 17,23-31),* Bibl. Zeitschr. NF 1 (1957) 125ss. No puedo entender cómo W. Eltester, a la vista de mi puntualización de que el discurso no contiene ninguna estructuración periódica de la historia, puede llegar a afirmar que yo vislum-

a la historia sirve para proclamar, para probar, que ahora el tiempo de la ignorancia ya pasó y que se ha revelado de modo irrevocable la voluntad de Dios como medio expresivo inteligible. El tema de la historia universal no recibe ningún desarrollo que sobrepase esta función instrumental.

bro en ella un "acto histórico triple" *(Ntl. Studien f. Bultmann,* pág 205 nota 6). Sobre esta cuestión cfr Nauck, op cit, pág 30; H. Conzelmann, *Die Rede des Paulus auf dem Areopag,* Gymn. Helveticum 12 (1958) 18ss; H. Hommel, *Platonisches bei Lukas,* ZNW 48 (1957) 193ss.

Parte Cuarta

EL CENTRO DE LA HISTORIA

Nota preliminar

Lucas presenta su cristología mediante el desarrollo de la posición de Cristo en el centro de la historia de la salvación. Este centro es calificado por Lc 4,13 junto con Lc 22,3 como lapso temporal libre de la actuación satánica. Dentro de él acaece el acontecimiento descrito en función de su importancia en pasajes como Lc 4,18ss; 22,35s. Este "centro" separa la época primera—Israel—, de la época tercera y última—la Iglesia—.

Naturalmente el tiempo de Jesús tenía un sentido específico como tiempo de salvación, ya antes de Lc. Tras Lc 4,18ss hay toda una tradición (cfr Mc 2,19a, donde ya podemos columbrar una relación con el cambio de enfoque causado por la parusía). Pero Lc realza el tema dentro de la reflexión histórica. Concibe conscientemente el "hoy" expresado en este pasaje como ya pretérito y, basándose en esta historificación, configura la imagen del "camino" de Jesús en su conjunto.

I. DIOS Y JESUCRISTO

1. *A propósito de la titulación cristológica*

No trataré de este asunto in extenso. Pues los elementos específicos de la cristología lucana no admiten una exposición basada en el análisis y la estadística de la titulación de Jesús.

Caracteriza a Lc precisamente el que él desarrolla desde luego una cristología peculiar, pero ya no es consciente de las particularidades que títulos como el de "Hijo del hombre" etc., tuvieron en su origen. Los ha tomado de la tradición y los entiende siguiendo el sentido que le dicta su propia manera de concebir las cosas. En *una* ocasión reflexiona él expresamente sobre la relación objetiva de las más importantes designaciones procedentes de la tradición: Lc 22,67-70. Y conduce aquí la línea de su pensamiento (a diferencia de Mc) de modo que al lector le resulte patente la identidad de significados [1].

En la mayor parte del evangelio y de los Hechos de los Apóstoles dominan en cuanto a número los títulos κύριος y χριστός. Este último precisamente ha conservado largamente en Lc su carácter de título (o lo ha vuelto a recibir). Mas no se lea en el título de Kyrios ninguna referencia cosmológica (como aparece por ejemplo en el himno de Fil 2,6ss). Cierto que Jesús es Señor sobre los demonios, sobre el poder del enemigo, y desde luego sobre todas las épocas de la vida (Lc 10,18ss). Pero este pasaje no admite especulaciones: cfr Lc 10,20. Lucas mismo no saca consecuencia ninguna de la solitaria fórmula contenida en Hech 10,36, que es expresión de una posición cosmológica. Unico en su clase es el hecho de que en Lc los ángeles no se hallen bajo el poder de Cristo (véase más adelante). Se acusa aquí una importante diferencia entre el Padre y el Hijo, subordinado claramente a Aquel [2].

[1] La promiscuidad existente en el empleo de los títulos no excluye naturalmente que Lc tenga preferencia por alguno. Sólo que no hay que atribuirle demasiada importancia en las indagaciones que se hagan en torno a su manera de considerar las cosas. Lucas tiende a usar la terminología normal de la Iglesia.

[2] Detalles: el uso de "Hijo del hombre" viene poderosamente condicionado por la fuente (Mc). En Hechos aparece como título, sólo una vez más: Hech 7,56, concordándose objetivamente con Lc 22,69, pero nótese la diferencia de este último pasaje respecto a Mc. Imposible aducir nada, ni positiva ni negativamente, para una cristología específica de "Hijo del hombre".

Como es sabido, el título "Cristo" se destaca poderosamente en Hechos, cfr por ejemplo Hech 2,31,36; 3,18,20; 4,26; 5,42; 8,5; 9,22; 18,5,28.

Ha tomado Lc de la tradición o bien del lenguaje de los LXX toda una serie de otras designaciones, que por su acumulación representan una de las peculiaridades de su estilo: Jesús el Profeta, el Santo, el Justo, el παῖς. Podemos prescindir de preguntarnos cuál es la noción cristológica que se expresaba originalmente en el empleo de tales designaciones. En Lc son siempre tradicionales y su sentido manifiesta el mismo estado de la cuestión que los otros títulos: Cristo, Señor. Si pueden pues contribuir a la reconstrucción de etapas precedentes de la cristología, su existencia en Lc no prueba más que el biblicismo de dicho autor y su amplia aceptación de modos de expresión tradicionales; mas todo ello debe ser entendido en Lc según el sentido peculiar de su propia concepción.

La pre-historia plantea un problema particular. Llama la

Una mirada de conjunto sobre estos pasajes pone de manifiesto que dicho uso ha de ser atribuido al propio Lc y no a las fuentes. Objetivamente este título no representa tanto la relación entre Dios y Jesús, como la referencia entre promesa y cumplimiento. Se encuentra dentro de un grupo de pasajes muy característico: los que nos ofrecen la prueba de Escritura para los sufrimientos del "Mesías" (Hech 17,3; Lc 24,26,45s; cfr también Hech 26,22s y finalmente Hech 18,5). Evidentemente tenemos aquí un firme tipo de argumentación (cf pág 219 nota 34). Primeramente se destaca el concepto básico de Mesías como tal—sin ninguna referencia al Jesús histórico—según se deduce de la Escritura. Como elemento constitutivo del mismo aparece la "necesidad" de sus sufrimientos. De modo que el "padecer" descuella de modo predominante en la comprensión de tal título. Luego, el curso de la argumentación se continúa de manera que quepa demostrar basándose en el estado de cosas que ofrece la Escritura, la concordancia con el destino corrido por Jesús, con lo cual éste—precisamente a causa de su Pasión—se evidencia como Mesías.

El otro elemento implícito en este título surge en el enunciado objetivo de que Dios "ha ungido" a Jesús. Nuevamente se hace perceptible la subordinación, sin que sea menester reflexionar expresamente sobre ella. Tenemos la misma idea en la historia del bautismo, naturalmente (cfr Hech 4,27; 10,38; y por supuesto Lc 4,18).

"Hijo de Dios" se encuentra en Hechos tan sólo una vez—lo que resulta notable—: Hech 9,20 (y 8,37 varia lectio). Que tal título, pese al resultado estadístico aducido, posea una importancia descollante, lo prueban no sólo las historias del bautismo y la transfiguración sino además la argumentación contenida en Lc 22,67 70, donde el curso seguido por el pensamiento culmina en dicho título.

atención que sus peculiaridades no aparezcan ya en el evangelio y en Hechos. Hay algunos pasajes donde la contraposición es directa (así en la analogía entre el Bautista y Jesús, que se subraya en la pre-historia y se evita conscientemente en el resto del evangelio). Además de la tipología joanea, son temas peculiares de la pre-historia: el papel de María y la concepción virginal, la raigambre davídica, Belén. En cambio hay coincidencia en que falta la noción de preexistencia [3].

2. *Padre, Hijo, Espíritu*

No es expresamente objeto de reflexión la relación básica que existe entre el Padre y el Hijo; de ahí que tampoco se produzcan enunciados *directos* al respecto [4]. Más bien existe *im-*

[3] La desaparición de María en Lc es mayor que en Mc y Mt. Sobre Lc 8,19ss (véase pág 77). Se hace perceptible aquí una nota polémica. Permanece en Hech 1,14. Dentro del kerygma no desempeñan papel ninguno ni María ni el nacimiento. La delimitación de los temas que serán objeto de relación histórica contenida en Hech 1,1s, no les concede ningún valor ni a la una ni al otro. Tampoco Lc 22,70 y Hech 13,33 hacen referencia alguna a la relación que pudiera existir entre la dignidad de Jesús y su nacimiento. Cfr en cambio el énfasis de διό en Lc 1,35. El evangelio no saca ninguna consecuencia de su descendencia davídica en virtud de su genealogía. Lc 18,38 reproduce un título marquiano sin entrar en más reflexiones. Lc 20,41 es entendido por Lc probablemente con sentido polémico. David en los Hechos: en Hech 1,16 y 2,25s aparece con la función de "profeta" (lo cual cuadra con la preferencia lucana hacia los salmos); en Hech 4,25 tenemos una idea emparentada con ésta: David es padre, pero de todo el pueblo. Otros pasajes: Hech 7,45; 13, 34,36; 15,16. Como padre del linaje de Jesús se le describe en Hech 2, 25ss y 13,23, sin salirse de los enunciados tradicionales. Lucas no pone en relación esta idea con su concepción teológica propia, aun cuando tal tema sería apropiadísimo para ilustrar la continuidad histórico-salvífica. Observamos aquí la misma reserva que ya habíamos comprobado más arriba: Lc establece referencias solamente con Israel como tal, y no con figuras singulares de la historia bíblica. Allí donde aparecen, se remite a sus dichos como tales; pero su entidad, su "figura" queda despojada de significado.

[4] La razón negativa es que se acepta la idea tradicional de Dios sin vacilar; realzada aun más por el biblicismo lucano y su estricta apoyatu-

plícitamente una idea sobre la tal cuestión, que se presupone en la exposición lucana. Hemos de deducirla pues partiendo de datos indirectos.

La clara supraordenación de Dios se manifiesta paladinamente por la tradición (tan evidente es, que no ha menester indicaciones particulares al respecto). Existen funciones que sólo a Dios son atribuidas. Solamente él aparece como creador (Hech 4, 24; 14,15; 17,24). No se habla de una colaboración por parte de un "Hijo" preexistente (de la misma manera que falta por completo la noción de preexistencia; y también esto es un elemento de clara subordinación). El *plan salvífico* es exclusivamente un plan *de Dios*, y de nadie más que de él, como expone temáticamente Hech 1,7; Jesús actúa en él como *instrumento*[5]. La preeminencia de Dios aparece en el notable y exclusivo rasgo suyo, de ser él quien únicamente gobierna a los ángeles[6].

El papel histórico-salvífico de Jesús, y su dignidad consiguiente, no tienen en modo alguno un fundamento metafísico: son total y absolutamente un don de Dios. En el bautismo Dios

ra en los LXX. La razón positiva está en que el esquema histórico-salvífico presupone este subordinacionismo.

[5] Resulta de aquí la modificación específica de la relación, de acuerdo con el esquematismo histórico-salvífico.

[6] El ángel "del Señor" en Hechos (5,19; 8,26; 12,7ss) es siempre el ángel *de Dios* (así Lc 12,8s; 15,10). Algunas indicaciones: los ángeles protegen a Jesús por orden de Dios (Lc 4,10); palabras que proceden de Q, pero que reciben de Lc una nota peculiar pues establece un cambio respecto a Mc 1,13: los ángeles no le "sirven" (en Lc no encontramos διακονεῖν refiriéndolo a sujetos sobrenaturales). Por otra parte no era necesario su "servicio" durante su vida en la tierra, pues Satán estuvo ausente. Tras el regreso de Satán (Lc 22,3) entra en acción un ángel (Lc 22,43; presupongo que el texto más largo es el original, cfr H. Aschermann, TheolViat 5 [1953/54] 143ss), pero se le aparece "venido del cielo"; se halla pues al exclusivo servicio de Dios. Compárese Lc 9,26 con Mc 8,38: el Hijo posee la "gloria"; pero los ángeles pertenecen sólo a Dios. Compárese además Lc 12,9 con Mt 10,33. Se ha suprimido Mc 13,27, pues Cristo no dispone de los ángeles. Los "ángeles" no vienen, sino tan sólo Cristo, como nos lo muestra Lc 9,26; y viene en la gloria de los ángeles, los cuales permanecen en el cielo, junto a Dios, es decir: incluso después de su exaltación no se habla de un señorío de Cristo sobre los seres celestiales.

lo proclamó Hijo, o bien, "ungido" [7]. Si el Hijo puede bautizar con el Espíritu (Lc 3,16) o, dicho con más exactitud, puede después de su exaltación (y únicamente entonces) infundir el Espíritu (Lc 24,49), es que él lo recibió del Padre precisamente para eso (Hech 2,33) [8]. La famosa afirmación contenida en Hech 2,36 expresa en cualquier caso una clara subordinación, sea cual fuere la manera como puedan relacionarse el sentido original y la comprensión lucana de dicho enunciado [9]. Todos los tres principales títulos cristológicos—Cristo, Señor, Hijo- -

[7] Cfr pág 242 nota 2. Meramente de la ausencia de una noción de preexistencia, se puede deducir ya que en el título de "hijo" no se contiene ninguna idea de naturaleza divina física. Lucas no piensa en absoluto en semejantes categorías. Así lo pone de manifiesto ante toda la historia del Bautismo que corre hacia tal título como punto culminante de la misma: la relación no se concibe con categorías físicas, sino como proceso de dotación con el Espíritu. Lucas *no* ha corregido su fuente *a este respecto*. En la historia análoga de la transfiguración Lc lo aclara en el sentido de que a la filiación va ligada la consciencia pasionaria; y establece así la armonía con los enunciados pasionarios que en otros pasajes habían sido ligados al concepto de Cristo (véase la nota citada). Sobre el caso especial de la historia del nacimiento: Dibelius, *Jungfrausohn und Krippenkind*, por ejemplo págs 41s.

[8] Cfr Hech 5,32 donde este mismo proceso de efusión es calificado de acto *de Dios*. Volveremos a ocuparnos de esta mezcla de enunciados sobre la actuación de Dios y la de Cristo.

[9] Sobre la cuestión referente al significado original de esta frase, cfr por un lado Bauernfeld, *Apostelgeschichte*, pág 51, y por el otro Kümmel, *Kirchenbegriff*, pág 11. En caso de que se emprendan operaciones de índole literaria, por ejemplo pretendiendo separar uno de los dos títulos de su tenor literal originario, téngase presente que la combinación "Señor y Cristo" procede de la Escritura: Psal 2,1s (LXX). También Lc es consciente de esta interconexión, como nos lo indica Hech 4,26. Resulta claro que *en sentido lucano* tal palabra incluye el carácter mesiánico de la vida de Jesús en la tierra. El tenor literal no autoriza además a distinguir entre la adscripción de Jesús como "Cristo" y como "Señor", considerándolos dos actos distintos; así se demuestra el uso de la calificación de Kyrios ya durante la vida de Jesús. En la presentación actual se subraya solamente el hecho de la adscripción, pero nada se dice sobre el momento en que ocurrió ésta (a pesar de los vv 34s; el v 36 se limita a hacer de modo muy general un balance de los hechos; la mención de la resurrección y la ascensión no sólo se vincula con la presentación kerygmática precedente, sino también con el tema de que, desde ese momento, la dignidad de Jesús es *patente* de modo ineludible).

reproducen a este propósito el mismo supuesto de hecho, en el cual se expresa la posición de Jesús y aparece su dignidad como transferida por Dios.

Se apunta también en la misma dirección cuando por dos veces se califica a Jesús como elegido. Expresión que se acomoda a las mil maravillas con la concepción lucana de la actuación salvífica de Dios y muestra cómo se coordinan ésta y la subordinación [10].

También manifiesta dicha subordinación el estereotipado tema lucano de la *oración* de Jesús, con plasticidad especial en la escena de Getsemaní naturalmente. Volveremos más adelante sobre este punto [11].

Digamos: la "re-suscitación" *(Auferweckung)* de Jesús no es calificada de "resurrección" *(Auferstehung)*; sino de "ser-resucitado" *(Auferwecktwerden)* [12]. Las conocidas fórmulas ke-

[10] Jesús es calificado de "Elegido", en el primer pasaje, ligando tal calificativo con el título de "hijo", y en el segundo, ligándolo con el título de Cristo. Muéstrase aquí una vez más la promiscuidad que reina en la titulación. No nos ocuparemos aquí de la historia de la tradición de tal concepto.

Naturalmente la subordinación queda implicada en el calificar a Jesús de παῖς: cfr sobre esto Hech 3,13,26; 4,27,30. En Hech 4,27 tal palabra se liga con la unción; en Hech 4,30 se refiere a las acciones de Dios, que él obra "por el nombre de su santo siervo"; cfr Hech 3,26 (refiriéndose a su envío), Hech 3,13 (refiriéndose a su glorificación). Tales pasajes muestran junto a la subordinación, el rango y el fin positivos de Jesús como factor dentro del acontecimiento salvífico. La una y los otros se corresponden entre sí y no cabe desligarlos, dado que la exposición cristológica en todo su conjunto no se basa en reflexiones abstractas sino que describe el acontecimiento salvífico concreto.

No se establece relación ninguna con el siervo de Dios del Deuteroisaías; y ante todo: en este título no se sugiere ninguna "representación", como muy bien puntualiza Cadbury, *Beginnings,* 5 pág 366. Representación o vicariedad que tampoco aparece en aquellos pasajes donde Lc cita a Is 53.

[11] Oración ligada muy estrechamente al Espíritu, y que revela una relación de subordinación y distinción igual a la de este último; véase más adelante.

[12] Podemos remitir aquí simplemente al artículo de H. Braun: *Zur Terminologie der Acta von der Auferstehung Jesu,* ThLZ 77 (1952) 533-536. Subraya que el término cristiano usual "resucitar" es raro en Lc.

rygmáticas de Hechos pueden presentar—y de modo especialmente impresionante en Hech 2,22—la obra salvífica al estilo de un relato directo de las obras realizadas por Dios. A lo que se acomoda el modo pasivo de hablar, propio de pasajes donde Jesús aparece como sujeto de la frase: Hech 2,33. Verdad es que hay otro modo de expresarse—asimismo dentro de un contexto kerygmático—que llama nuestra atención: me refiero a aquel donde los hechos *de Jesús* son caracterizados en sí, y considerados con relativa independencia [13]. Nos preguntaremos luego por el sentido de esta yuxtaposición de modos de expresarse.

Unas veces Dios y otras Jesús aparecen en los enunciados como sujetos, como ejecutores. Duplicidad de estratos—como si dijéramos—que cae dentro del curso seguido por un desarrollo determinado. En el antiguo kerygma todo cuanto ha acaecido en Cristo es presentado por lo pronto bajo la perspectiva de una intervención de Dios; pero luego el desarrollo siguió esta dirección: Cristo es descrito y considerado como figura, como fenómeno de la historia de la salvación. Con ello cambia naturalmente el estilo de la exposición sumaria. A tal desarrollo se acomoda esa configuración del kerygma y de los relatos singulares sobre Jesús que apunta hacia un "evangelio" y, finalmente, el desarrollo del evangelio de Mc hacia el de Lc. Mas también allí donde Jesús es sujeto de la frase queda salvaguardada la subordinación, como claramente muestra la relación que hay entre Hech 10,38a y Hech 10,38b.

Vemos pues: la dignidad de Jesús se atribuye por completo a que Dios se la transfirió. Exprésase aquí por una parte la subordinación a éste, y por la otra su particular y eminente dis-

Podemos completar su aserto: en los pasajes elaborados estilísticamente con miras al kerygma, no se encuentra en absoluto. Resultado: "En el ajustado uso de los verbos encontramos una explicación subordinacionista de ἀνάστασις."

[13] Compárese Hech 2,22 con 10,38. Desarrolla Lc el planteamiento de este último pasaje al elaborar su exposición convirtiéndola en una estructuración planificada de la "vida de Jesús". Nótese en dicho pasaje el tema de θεῖος ἀνήρ, lo cual supone subordinación para la cristología: cfr también pág 55 nota 43; U. Wilckens, ZNW 29 (1958) 223ss.

tinción ante el mundo. Según se considere la figura de Jesús bajo el uno o el otro aspecto, resultan dos series de enunciados cuya yuxtaposición nos sorprende a primera vista. En la una aparece la distancia que media entre Dios y Cristo; en la otra ambos aparecen idénticos por lo que a su *actuación* respecta. Pero si los examinamos con más detenimiento, ambas clases de enunciados prueban ser realización de una misma concepción básica. La distinción entre Cristo y Dios no necesita una reflexión y un desarrollo profundos. Pero se apunta hacia un desarrollo tan pronto como se define positivamente la función de Jesús dentro de la obra salvífica de Dios. Y no cabe esquivar una definición de esa clase. Cuanto más se prolonga el tiempo de la Iglesia en el mundo, tanto más se necesita un saber positivo sobre la actuación de Jesús. Y cuanto más se prolonga el tiempo, tanto más claramente se distinguen dos partes integrantes de la descripción: la obra del Jesús histórico, y el actual gobierno del Jesús ensalzado; repito: tanto más fuerte es la tendencia a comprender la actuación pretérita en analogía con la presente.

Para Lc Jesús sobre la tierra es ya Cristo, Hijo y Señor. En la *titulación* no se establecen distingos entre el Jesús terrenal y el Jesús ensalzado. ¿En qué consiste esta "exaltación"? La respuesta nos la ofrece la descripción de su gobierno presente y la alusión a su futuro papel de juez.

Son múltiples las quejas que se elevan porque en Lc la función real del Ensalzado es apenas perceptible. En el fondo el único enunciado que existe es ese donde se dice que él está sentado a la diestra de Dios y volverá a aparecer sólo cuando venga como juez.

Efectivamente: si comparamos a Lucas y a Pablo se ponen de relieve profundas diferencias. Cuando según Pablo, Dios ha delegado en Cristo la dignidad de kyrios, ello quiere decir que éste ejerce ahora la función de gobierno en toda su plenitud. Con esta idea de la delegación se plantea la resolución de un problema muy difícil para los judíos: cómo puede Jesús ser

calificado de "Señor" y venerado como tal. En cambio Lc no conoce en absoluto dicho problema. Para él no hay dificultad en calificar a ambos, a Dios y a Cristo, como "kyrios". ¿Pero tal confusión, no lleva implícito que también en Lc actúe el Jesús ensalzado, si bien su actuación al estilo lucano ofrezca una imagen distinta que su actuación al estilo paulino?

Lucas ofrece enunciados objetivantes sobre el pretérito, en la medida en que resulte cognoscible, y sobre el futuro, en la medida en que nos resulta conocido merced a la profecía. Por tanto el objeto de su labor de escritor es el pasado de Jesús y el de la Iglesia. Los enunciados referentes al presente los encontramos tan sólo en forma indirecta. La Iglesia presente es concebida primariamente a través de la magnitud salvífica del *Espíritu*. No se desarrolla ningún *concepto* de este Espíritu, sino que se alude aquí y allá a su gobierno. Tampoco se bosqueja ninguna imagen de la actuación del Exaltado (cosa que era posible respecto al Jesús histórico y así lo hizo efectivamente Lc). Pero su actividad aparece asimismo aquí y allá. Así se presupone cuando la comunidad le reza (tal ocurre en Hech 7, 59) y ante todo cuando actúa en *nombre* de Cristo.

El esquematismo histórico-salvífico no es causa en modo alguno de que quede eliminada la referencia viva y *actual* de la comunidad creyente, y la sustituya sin más el conocimiento procurado históricamente en torno a su actuación pasada y futura. Por lo que atañe a la comunidad, el Exaltado se halla incluso inmediatamente al lado de Dios (la imagen del estar sentado a la diestra tiene un significado real para la referencia actual de la fe). El Ensalzado da la salud: Hech 9,34. Se le aparece a Pablo desde el cielo (cosa que en Lc no es considerada análoga a las apariciones pascuales, pues puede repetirse en cualquier momento).

Y como ya dijimos: tiene en común con Dios el título de kyrios. Mas también ahí queda salvaguardada la subordinación, merced al desarrollo de la imagen y noción de "nombre", las cuales sustituyen en Lc objetivamente al enunciado tradicional

de la "intervención" del Exaltado por nosotros [14]. Las actuaciones que en concreto se ligan al nombre, son conformes con lo que se relata como actividad del Jesús histórico; pues ésta prefigura el futuro. Podemos calificar la actuación del nombre como la forma específicamente lucana de exponer la presencia de Cristo [15]. La salvación está en este nombre (Hech 4,12). El nombre trae la salud (Hech 3,16). Por ello es muy razonable que lo invoquemos, que lo utilicemos como fórmula. Dios entra en acción cuando se usa esta fórmula [16]. Todo el contenido del mensaje cristiano puede resumirse así: "Reino de Dios y nombre de Jesucristo" (Hech 8,12). El padecer por causa del nombre, se acomoda a todo lo dicho (Hech 9,16; 15,26).

Los enunciados se refieren exclusivamente a la salvación. No se producen enunciados tocantes al gobierno general de Cristo. Pues éste está reservado a Dios solamente (Hech 17,22ss).

Existen pues dos grupos yuxtapuestos de hechos de Dios:

[14] Constituye ésta como es sabido uno de los temas básicos de la Epístola a los Hebreos. Pero su uso ya quedó firmemente establecido antes: Rom 5,1; 8,34. E. Fuchs, *Die Freiheit des Glaubens,* 1949 págs 116ss.

[15] En Lc la presencia no puede venir representada por el *Espíritu.* Pues éste, como factor histórico-salvífico, recibe un puesto determinado y orgánico. Por supuesto no podemos colegir una presencia de la "persona" [de Cristo]. Y debido precisamente a que esta persona está en el cielo, necesita la mediación del nombre. De modo similar, la forma de la referencia a Cristo no constituye ninguna relación de índole mística; viene determinada por la confesión de la fe (Hech 4,12) la invocación del nombre y el obrar en el poder de tal nombre (cfr además todo el contexto de Hech 3 y 4). Sobre el concepto de Espíritu cfr, aparte de Barrett: E. Schweizer, artículo πνεῦμα, del ThWbNT VI págs 394ss, especialmente págs 401ss.

[16] Consecuencias: milagros (Hech 3,6; 4,7,10,30); salvación (Hech 4, 12); perdón (Hech 10,43); exorcismos (Hech 19,13). Si añadimos los pasajes Hech 3,16 y los referentes a la confesión de la fe y al padecer (Hech 9,16,27s; 15,26; 21,13; 8,12), veremos que toda la realización actual de la fe va ligada a la noción de nombre. La reflexiva exposición que se hace en Hech 19,11ss pone de manifiesto una defensa deliberada contra nociones de tipo mágico. Y Hech 4,30 denota cuán consciente es la reflexión cristológica dentro de dicho contexto: el último obrador de tales actos es Dios. Pero actúa por el "nombre". Partiendo de aquí es como hay que definir tanto la función que actualmente desempeña Cristo. como el papel de la noción de nombre.

los que él obra solo y directamente; y los que él obra a través de Cristo. El grupo primero abarca su gobierno del mundo, la ejecución del plan salvífico. El grupo segundo contiene aquellas actuaciones tocantes a la vida de la Iglesia; éstas han sido delegadas en Cristo como mediador. Se trata de las mencionadas actuaciones del nombre, y del envío del Espíritu cuya relación queda muy clara merced a la yuxtaposición de Hech 2,33 y 5,32. Dado que la comunidad entiende a Cristo a partir de las actuaciones que ella experimenta en sí, Cristo y Dios resultan tan cercanos mutuamente que los enunciados sobre la participación del uno y del otro no se pueden diferenciar de modo tajante. No existe ningún interés por distinguirlas.

Dijimos: Lucas no expresa en la *titulación* ninguna diferencia entre el Cristo terrenal y el Cristo exaltado [17]. Pero sí se ha elaborado diferencia en cuanto a la relación de Cristo con el *Espíritu,* antes y después de su exaltación [18].

El complejo de acontecimientos Resurrección-Ascensión-

[17] Asimismo tampoco Lc parece acusar ninguna diferenciación en materia del conocimiento metafísico de Jesús, antes y después de la resurrección, o bien de la exaltación. En este evangelista no encontramos limitaciones como las que figuran en Mc 13,32. En Hech 1,7 podemos ver el alcance de esta supresión. Merece la pena llamar la atención sobre el hecho de que en este contexto se aluda a la diferencia respecto al Padre: éste ha determinado el acontecimiento; pero el Hijo tiene conocimiento de ello (así lo implica la formulación de la respuesta de Jesús). El conocimiento escatológico es desde luego supuesto previo de toda la doctrina apocalíptica (Lc 17,22ss; Lc 21). Lucas tiene que explicar por qué Jesús por una parte habla tanto sobre las cosas últimas, y por la otra calla su momento. Una vez más resulta clara la conexión con la problemática eclesial.

Si consideramos conjuntamente Hech 1,7 y la omisión de Mc 13,32, veremos que Lc no elabora al respecto ninguna diferencia entre el conocimiento actual y el conocimiento pretérito que tenía Jesús. Cfr el tenor que adquiere la frase Lc 21,32 merced a la supresión dicha.

[18] Para lo que sigue, remito a la exposición hecha por von Baer, el cual ha elaborado la diferencia entre ambas épocas salvíficas basándose en el tema del Espíritu. Barrett (véase la Bibliografía) ha expuesto de modo especialmente rico la relación entre *Jesús* y el Espíritu; nos remitiremos repetidas veces en las páginas siguientes a esta su investigación. Cfr también E. Schweizer, op cit

-Pentecostés constituye una frontera decisiva entre dos épocas [19]. Antes de su exaltación Cristo era el único portador del Espíritu, incluso en sentido eminente: no está *bajo* el Espíritu, como hemos de ver. Su dotación por el Espíritu se distingue ya por el modo como éste aparece, respecto a su posterior efusión sobre la comunidad: el Espíritu viene a él en "figura corporal". Jesús no es bautizado "con fuego", como lo será la comunidad. Por otra parte no le fue confiado a él mientras vivió, el enviar al Espíritu [20].

Lucas confiere una nota peculiar a la historia del bautismo. El Espíritu viene como respuesta a la *oración*. La distanciación respecto al acto del bautismo queda recalcada en comparación con Mc. Es sabido que Lc ha elaborado vigorosamente el tema de la oración. Las tres escenas que marcan jalones en el camino de Jesús han sido equiparadas entre sí: bautismo, trasfiguración, y la lucha mantenida durante la oración en el Monte de los Olivos. Y por tres veces se describe una comunicación celestial como respuesta a la oración. Por tanto en nuestro pasaje quedan ligados el tema del Espíritu y el tema de la oración. Observemos que aquí el Espíritu y la oración guardan la misma relación que Jesús y Dios: subordinación y preeminencia.

Una y otra vez se evidencia que Jesús es portador eminente del Espíritu. Cierto que el enunciado donde se dice que él "está lleno del Espíritu" no le distingue por sí solo de los creyentes [21].

[19] Cfr E. Lohse, EvTh 13 (1953) 422ss; Idem, ThWbNT VI págs 46ss.

[20] Debo a G. Bornkamm interesantes sugestiones sobre este asunto. Bornkamm llama la atención sobre la notable posición del logion Lc 12,10 dentro de este contexto (después de los vv 8s; en contraste con Mc y Mt), y pregunta si según Lc no es perdonable la blasfemia contra el Hijo dado que sólo después de Pentecostés ha sido definitivamente revelado como quien efectivamente es. Esto se ajusta bien con el tema mencionado más arriba (págs 229s) del tiempo de la ignorancia (como base de excusa).

[21] Barrett, pág 101: "It is important to observe that Luke describes Jesus in the same terms as the apostles, whom he portrays as inspired teachers and miracleworkers". Compárese Lc 4,1 con Hech 6,3,5; 7,55; 11,24. Pero no pasemos por alto la diferencia cualitativa. En primer lugar, Jesús fue en su tiempo el único portador del Espíritu. Lo ha recibido

Pero la descripción concreta que hace Lc, constituye una diferenciación muy expresiva. La comparación entre Lc 4,1,14 y Mc 1,12 nos muestra que se evita cualquier indicio que se pudiera entender como subordinación de Cristo al Espíritu [22]. El Espíritu es considerado como supuesto previo objetivo de la actuación mesiánica específica, cuando Lc inmediatamente después de presentar el programa mesiánico (Lc 4,18ss) se refiere a la "unción" (cfr Hech 10,38).

En la descripción de Jesús como portador del Espíritu tenemos una precisión de sus relaciones respecto a las *potencias mundanas*. El pasaje donde Lc recalca la prelación referencial entre Jesús y el Espíritu no ha sido elegido casualmente: es el pasaje donde se narran las tentaciones. El don del Espíritu se realiza en el encuentro con Satán, el cual ha de retirarse. Y con ello queda dado el carácter salvífico de los tiempos libres de Satán que ahora comienzan.

La posición de Jesús notificada por el Espíritu aparece en los enunciados referentes a su ἐξουσία y su δύναμις. En Lc este último concepto se liga expresamente con el de Espíritu. Por otra parte ἐξουσία y δύναμις están estrechamente vinculadas entre sí. El estudio de estas interrelaciones ha sido hecho ante todo por Barrett (especialmente en las páginas 69ss).

No voy a seguir ambos conceptos hasta su origen y en todos los estratos de su significado; pretendo tan sólo destacar el uso peculiar que Lc hace de ellos. Para ello podemos partir de una distinción formal: δύναμις designa con más vigor el poder actual; ἐξουσία el poder potencial [23]. También desempeña un papel el siguiente matiz: ἐξουσία designa una plenipotencia dele-

de modo distinto a la comunidad. Y sólo de él se dice que fue "ungido", Hech 10,38; 4,27; Lc 4,18. Finalmente, la frase "en el poder del Espíritu" sólo se usa refiriéndose a él (Lc 4,14; 10,21); nótese además que Lc 20,42 sustituye por la mención de la Escritura esta expresión en aquellos puntos de Mc donde él la encontró referida a David. Es consciente de la diferencia que existe entre el hablar inspirado de Jesús y los enunciados escriturísticos.

[22] Barrett, pág 101, subraya la importancia programática de Lc 4,14.

[23] Barrett, pág 78.

gada [24]. Matiz que resulta eficaz por el peculiar uso lingüístico que de él hace Lc. Tanto Mc como Mt hablan (aparte del uso profano ocasional) de la plenipotencia, de los poderes de *Jesús*; el concepto tiene en ellos un sentido salvífico positivo [25]. En cambio en Lc encontramos un uso preponderantemente formal. Sólo él habla de la ἐξουσία de las potencias contrarias: Lc 12,5 [26]. En Lc 22,53 aparece "el poder de las tinieblas" [27], y en Hech 26, 18 el poder de Satán [28]. Nótese que todos estos pasajes acusan el matiz especial que tiene la satanología lucana: Lc da a conocer continuamente que a Satán le ha sido transmitido un poder sólo durante cierto tiempo; lo describe pues como un poder limitado [29]. Así lo pone ya de manifiesto en la historia de las tentaciones [30]. En ella ἐξουσία designa el poder de disposición sobre el mundo; pero se añade que Satán no tiene en propiedad tal poder. Por eso es posible salir de ese su dominio (Hech 26,18). El mismo sentido en Lc 22,53: esta hora es suya porque le ha sido entregada; viendo las cosas en último análisis, no es él más que un instrumento dentro del plan de Dios, en el cual se previó la Pasión.

[24] Así lo denotan los pasajes donde se ofrece un uso profano de tal término, ante todo Lc 7,8 / Mt 8,9 (procedente de Q); sobre el uso profano cfr además Mc 13,34; Lc 12,11; 19,17; 20,20; 23,7.

[25] Parten pues de la exposición positiva de la plenipotencia que Dios transmitió a fin de que realizase su obra salvífica; Lc reflexiona sobre el elemento de la delegación formal, lo que se acomoda muy bien con su subordinacionismo. Más arriba hemos ofrecido las consecuencias prácticas.

[26] Una comparación con Mt 10,28 mostrará el uso más amplio que Lc hace de tal palabra, y que es característico de él.

[27] Sobre la conexión entre la forma lucana y sus temas peculiares del relato de la Pasión, cfr Dibelius, *Formg.*, pág 202. Aquí sólo nos interesa el especial giro dado a la satanalogía, que se expresa en el hecho de atribuirle Lc también a Satán una ἐξουσία cosa que Mc y Mt evitan radicalmente.

[28] El pasaje ha de ser entendido en función de la psicología lucana de la conversión. No existen en absoluto reflexiones de orden cosmológico.

[29] Con razón dice Barrett (a propósito de Lc 10,19, donde ciertamente se habla de la δύναμις, véase más arriba): "This is the power temporaly allowed by God to Satan." También remite Barret a Lc 4,6 y 22,53.

[30] Lc 4,6; notemos su posición entre el v 1 y el 14.

Los pasajes Mc 6,7 / Lc 9,1 ofrecen un contenido concreto. Lucas añade ahí el segundo concepto, creando así uno de sus duplicados retóricos. ¿Cómo se relacionan desde el punto de vista objetivo?

En los pasajes citados poco ha, son usados como sinónimos prácticamente. Observamos lo mismo en otros pasajes: Lc 4,36, cfr Mc 1,27 [31]. En Lc 10,19—pasaje emparentado—se pone de manifiesto igualmente cuán cercanas son ambas palabras entre sí. A primera vista parece que aquí tenemos una diferencia: el "poder" que Jesús posee y puede conferir, parece estar supraordenado respecto a la "fuerza" del enemigo. Esta preeminencia existe, desde luego; pero no va expresada mediante una elaboración de las diferencias de significado que existen entre ambos conceptos. Pues como ya vimos, Lc habla también sin el menor inconveniente de la ἐξουσία de Satanás.

Si bien ambas palabras se intercambian parcialmente, no por ello debemos pasar por alto las diferencias que entre ellas hay [32]. Δύναμις es el poder para obrar milagros [33] y el propio milagro [34]. El elemento más importante para nosotros por el que

[31] Si se añade v 32, se nos revelará por completo la peculiaridad lucana. Mc habla del poder de la doctrina en sí. En cambio Lc ofrece un uso formal de λόγος; la especial naturaleza de la palabra de *Jesús* es descrita intencionadamente en orden a distinguirla de la palabra común.

[32] Un detallado estudio de los diversos estratos interpretativos, en Barrett, op cit.

[33] Lucas toma de Mc la noción δύναμις como continua e inherente posesión de poder: Mc 5,30 / Lc 8,46. Sobre esta idea cfr Barrett, pág 75. En Lc 6,19, pasaje donde él la incorpora independientemente, queda claro lo bien que se ajusta a todo el pensamiento lucano. Para la concepción de conjunto hay que comparar naturalmente los conocidos pasajes Hech 5,15 y 19,11s; sólo que ahí la palabra δύναμις no es usada en este sentido específico, como claramente evidencia Hech 19,11s. En él, δύναμις es el hecho y no el poder para ese hecho. Cfr la nota siguiente. También hemos de ver en su especificidad los pasajes citados del evangelio, por ejemplo Lc 9,1; no se presenta ahí una transmisión de poder a la manera de Lc 8,46, sino una delegación de determinadas funciones. Nótese que no se informa de ningún rito de transmisión, ni ante todo de ninguna imposición de manos.

[34] Opina Barrett que Lc evita palpablemente el uso de δύναμις en el sentido de hecho milagroso (págs 71s). Las pruebas que aduce no co-

ambos términos se distinguen, es la relación que se plantea entre δύναμις y Espíritu. Volvemos a tropezar aquí con la reelaboración de los materiales procedentes de la tradición, que Lc ha realizado siguiendo el sentido de su peculiar noción histórico-salvífica. Alude Barrett al contexto *escatológico* en el que figura la palabra δύναμις en Marcos (Mc 9,1; 13,26)[35]. En cambio en Lc—y sólo en él—el concepto va ligado a la magnitud Espíritu (Lc 4,14), lo que determina la desaparición de la referencia escatológica, y la vincula a la actuación histórica de Jesús y al ser actual de la Iglesia[36]. Acertadamente puntualiza

rroboran su aserto. Veamos los materiales: en Lc 10,13-15 la palabra sólo aparece una vez, y tres en el paralelo Mt 11,20-23. Pero v 20 es una configuración redaccional de Mt; y lo mismo se puede decir de 23b y 24 (Klostermann, Lagrange). El pasaje prueba pues que Mt extiende el uso de tal palabra, no que Lc lo restrinja. Mt 7,22 es secundario respecto a Lc 13,26s (Bultmann, *Synopt. Trad.*, pág 123). Nada prueban Mc 6,2,5, pues Lc no reproduce aquí a Mc. De hecho Mc 9,39 carece de correlato en Lc 9,50. La razón no está en el uso de δύναμις, sino en todo el conjunto del pensamiento que aquí se expresa. Algo similar podemos decir de Mc 6,14 / Lc 9,7. El pasaje Lc 19,37—calificado por Barrett como excepción—muestra que la dificultad no está en el uso de δύναμις = milagro. El versículo es una elaboración redaccional de Lc sobre un pasaje destacado: la escena de la manifestación que inaugura la tercera parte del camino de Jesús. En el trasfondo tenemos la idea lucana de que con el paso al Templo cesan los milagros; de aquí que se pueda mirar retrospectivamente a "todos los milagros". Esta idea lucana no ha sido comprendida ni por el D ni por el Siríaco, los cuales introducen una modificación que refiere el "ver" al acontecimiento actual. Ante todo, Barrett no ha tenido en cuenta el uso lingüístico de Hechos: 2,22; 8,13; 19,11.

Estoy de acuerdo con Barrett cuando afirma que Lc no entiende ya el sentido de δύναμις como paráfrasis del nombre de Dios; compárese Lc 22,69 con Mc 14,62.

[35] Pág 73. A causa de un enunciado escatológico ha quedado modificado Mc 9,1 en Lc 9,27. Lucas puede aceptar a Mc 13,26; únicamente hubo de suprimir el enunciado referente a los ángeles en el versículo siguiente. Pone en singular la palabra nube, como consecuencia de su presentación de la Ascensión en Hech 1,9 y 11 donde claramente establece una analogía con la parusía.

[36] Los pasajes de la pre-historia Lc 1,17 y 35, representan un caso especial del uso de "Espíritu" y "fuerza". Ambos son aquí prácticamente idénticos. Barrett, pág 76. Si se compara Lc 4,18 con 5,17 llegaríamos a una consecuencia semejante. Barrett, loc cit, advierte con razón contra el peligro de llevar todo esto demasiado lejos.

Barrett: "...that is, the third Evangelist seems to have regarded 'power' as energy of the Spirit, while the characteristic connotation of δύναμις in Mk in eschatological..." (pág 77). Simplemente tenemos que recordar otra vez de manera expresa la posición del Espíritu dentro del esquema histórico. Lucas es consciente de la estructuración de sus épocas; así lo pone de manificsto la posición quc ocupa la combinación Espíritu / fuerza, en dos pasajes-enlace: en el paso de las tentaciones a la actividad (Lc 4,14) y sobre todo el paso del evangelio a los Hechos de los Apóstoles. En Lc 24,49 se presentan los acontecimientos que abrirán el segundo de estos Libros, y especialmente la historia de Pentecostés [37].

De esta manera la noción de Espíritu contiene por una parte una determinación de la relación existente entre Jesús y el Padre [38]; pero, más aún, sirve para describir su posición en el mundo—dicho más exactamente: en la historia de la salvación—y, con cllo, para dcscribir su rclación con la Iglesia. También aquí el tiempo de Jesús aparece como época salvífica sui generis, un tiempo en el que el Espíritu reposa sobre solo él [39]. Esta unicidad se subraya aún más al aludirse a un lapso de tiempo sin Espíritu entre la Ascensión y Pentecostés (ver Baer, págs. 77ss). Así el Espíritu presenta de una parte la especialidad de Jesús, su posición en el centro mismo de la historia de la salvación; y por otra parte la continuidad entre él y la Iglesia, su positiva relación con la actualidad.

Vemos pues: No hay ninguna reflexión planificada sobre la relación esencial entre Padre e Hijo. Encontramos, eso sí,

[37] Una mirada retrospectiva sobre Lc 24,49, el pasaje Hech 1,8 y la conexión de ambas perícopas con la idcología en torno a Jerusalén, muestran cuán conscientemente estableció Lc la continuidad literaria de sus dos Libros. Y ante todo la superposición de temas específicamente lucanos contenidos al final de su evangelio, sobre el comienzo de Hechos.

[38] Cfr además Lc 19,37: alabanza del Padre a causa de las δυνάμεις.

[39] Citemos también la vinculación de δύναμις con el tema de la protección mesiánica, que Lc tiene tan presente, cuando Jesús envía a los suyos sin aprestos; es decir dentro del contexto Lc 9,1 a 10,20.

una clara subordinación que procede de la tradición y se ajusta sin esfuerzo al historicismo lucano. Jesús es un instrumento de Dios, que es el único que determina el plan salvífico. Pero desde el punto de vista de la comunidad, la obra de Jesús aparece en total unidad con el Padre. Y así ambos pueden ser calificados de "Señor" y presentados como autores de los actuales acontecimientos salvíficos que la comunidad experimenta. La noción de *nombre* satisface cualquier necesidad que surgiese de una equiparación fundamental. Noción que Lc encontró en las fuentes de que dispuso, y que ahora elabora para nosotros conforme al peculiar sentido de este evangelista.

Igual que todos los motivos centrales del pensamiento lucano, también la relación entre el Padre y el Hijo se plantea preponderantemente bajo el punto de vista de la estructuración histórico-salvífica. Dentro de ella es como alcanzan las diferentes nociones e imágenes empleadas su interrelación unitaria. La posición de Jesús queda diferenciada según las etapas de su camino hasta llegar a su actual sede a la diestra de Dios y a su futura venida como juez.

II. EL CENTRO DEL TIEMPO

1. *El lugar de Jesús dentro de la historia*

Vaya por delante una puntualización negativa: la inclusión de Jesús dentro de la estructura del decurso del acontecer salvífico no se logra con la ayuda de una noción de preexistencia. Por otra parte quedan eliminadas las categorías apocalípticas (por ejemplo, la del precursor escatológico). En primer plano aparece la definición de la relación respecto a Israel y, naturalmente, respecto al tiempo venidero de la Iglesia.

La actuación de Jesús en todo su conjunto tiene lugar según Lc dentro del marco de Israel[40]. La continuidad se consigue

[40] Lohmeyer, *Gal. und Jerusalem*, págs 42ss. Cfr las pruebas detalladas que hemos ofrecido en la parte primera de esta obra.

mediante una estricta elaboración geográfico-estilística, que es exclusivamente obra de Lc. Al quedar el Bautista reducido al papel de un profeta, resulta una confrontación *directa* Jesús - Israel (Lc 16,16)[41].

La actuación de Jesús es *typos* de la salvación (Lc 4,18ss). Pero tiene un sentido temporal además del supratemporal. La entrada de Jesús en escena dentro de Israel es por una parte una prefiguración típica de la futura misión de la Iglesia, y por la otra es también un supuesto previo de *índole histórica*[42]. La irrepetibilidad histórica de tal acontecimiento y su calidad de modelo atemporal se corresponden entre sí. Jesús presupone el antiguo llamamiento a la penitencia y ahora lo sobrepuja mediante el mensaje del Reino; todo esto se ajusta a la continuidad. Junto a esta relación histórica tenemos otra que es típica: Él aparece como "cumplimiento" supratemporal y en su actuación prefigura al Reino futuro[43].

La relación de Jesús respecto a Israel se corresponde con la de Israel respecto a Jesús. Ya el llamamiento del Bautista a la penitencia conduce a una división (Lc 7,29s). Queda así claro que el receptor de la promesa no es meramente el pueblo como tal. El tiempo de Jesús realiza simultáneamente la continuidad y el desgajamiento entre judíos y pueblo de Dios. Crisis que se presenta públicamente en la Pasión, a la que Dios responde mediante la resurrección. Y con ello salen a la luz,

[41] La confrontación no se establece por mediación del Bautista. Este no representa la "irrupción" de los nuevos tiempos, sino que sirve para comparar los antiguos y los nuevos, inaugurados por Jesús.

[42] Cfr las analogías del evangelio y los Hechos, que expresan la primera correspondencia que entre ambos existe. Por otra parte se manifiesta esquemáticamente que la Iglesia sólo misionó comarcas que no fueron campo de acción de Jesús. Por tanto aquí la relación se entiende *históricamente*.

[43] La adición respecto a las exigencias de la antigua Ley no consiste en una "Ley nueva" o en consejos evangélicos, sino exclusivamente (!) en el mensaje del Reino. En tanto que se recoge el llamamiento a la penitencia, queda aceptada la *antigua* Ley—bien entendida—. Sigue siendo válida y es suficiente, Lc 16,17 (téngase presente el contexto). Cfr también la predicación concreta del Bautista.

desde el trasfondo de la antigua historia de la salvación, los factores del tiempo nuevo de los que dependen tanto los judíos como los paganos: el Espíritu y, con El, el perdón.

2. *La vida de Jesús como fenómeno de la historia*

Dado que ya no nos sabemos inmediatamente situados ante la parusía, sino que vemos la factibilidad indiscutible de un acto judicial futuro, la figura de Jesús es contemplada ahora dentro de un pasado histórico. Ambas cosas, parusía y vida de Jesús, tienen una referencia a la actualidad; pero la modificación respecto a la expectación próxima es clara. La referencia de la parusía a la actualidad no consiste ya en que vaya a acontecer pronto, sino—el cuándo es indiferente—en que el futuro será para todos de una importancia decisiva. ¿Cómo se entiende pues la referencia de Jesús a la actualidad?

El problema es: ¿qué nos ha quedado tras su ascensión a los cielos? En principio la respuesta reza así: ha habido una efusión del Espíritu. Pero además tenemos la transmisión que se nos hace de sus palabras y sus hechos. De modo que Jesús está presente de doble manera: como el viviente en los cielos, y como el que ya pasó; esto último merced a la *imagen* suya que poseemos por la tradición.

Según esta concepción, la existencia de la comunidad queda constituida no sólo por los hechos realizados por el Espíritu, sino también por los hechos históricos de Jesús durante el tiempo de su vida y por sus palabras, que siguen actuando en el presente merced al conocimiento que tenemos de todo ello. Dentro de este conocimiento se hace perceptible, además de una relación histórica, una relación presente y actuante en tanto que dirijamos nuestra conducta conforme a sus palabras que permanecen y son una norma supratemporal[44]. Y lo mismo, actúa

[44] Nótese la distinta estructura de dos clases de logia: unos con vigencia para una sola ocasión, otros con vigencia permanente. Los primeros tienen sentido histórico-mediato, los segundos inmediato. La dife-

"inmediatamente" el "panorama" de sus hechos y su destino sobre la fe de la actualidad. El principio motriz del desarrollo de la cristología radica en que, en adelante, la vida de Jesús es entendida como fenómeno histórico. Hemos de considerar, pues, su relación respecto a la Iglesia hodierna.

El sentido de la vida de Jesús, en cuanto que expone la salvación, obliga a desarrollar dicha exposición conforme a un plan. Lo que importa no es ya el elemento puntual—la comprensión de Jesús como acontecimiento indivisible en sí—, sino la presentación de una secuencia de acontecimientos dentro de un tiempo cualificado. Por eso Lc configura la imagen de los tres escalones mediante los cuales el camino de Jesús va conduciendo hacia la meta salvífica necesaria. Toma de la tradición los materiales. La arquitectura es obra suya. Los tres escalones se corresponden con tres contextos cristológicos.

III. LA VIDA DE JESUS

1. *Jesús y el mundo*

Si queremos entender conforme al sentido lucano la posición de Jesús respecto al mundo, hemos de diferenciar dentro del esquema histórico-salvífico:

rencia se expresa parcialmente en que dentro de la exposición lucana los primeros fueron dichos en ambientes esotéricos, y los segundos públicamente.

Lucas puede reproducir los logia éticos sin alterarlos. En cambio tiene que acomodar al aspecto actual los de índole escatológica. Finalmente, es consciente de interpretar como históricas las instrucciones dadas a los discípulos en cuanto a la situación vigente entonces; así se pone de manifiesto por ejemplo en Lc 22,35s, donde se imparten nuevas instrucciones con miras al tiempo que entonces comenzaba, y que sustituyen a las anteriores. Las instrucciones antiguas reciben así un sentido tipológico.

El relato de los *acontecimientos* está basado en un proceso hermenéutico de índole distinta. La modificación viene dada ya en el hecho de que tales sucesos se entienden ahora como *pretéritos*. Un ejemplo clásico: el "hoy" de Lc 4,21.

a) Su posición sobre el mundo, ahora que está sentado a la diestra de Dios;

b) la posición que él mismo ocupó durante su vida en la tierra;

c) su posición futura como juez.

La presentación de la posición actual se produce mediante el desarrollo de la relación concreta de fe que la comunidad posee; y la de la futura, será obra de la escatología. Ahora hemos de tener a la vista—según el sentido lucano—la que él adoptó durante su vida.

La duplicidad de su posición como Señor de la comunidad y Señor del "mundo" no ha sido elaborada a las claras. Pero aparece indirectamente en la posición fáctica que Jesús toma frente a las potestades del mundo; se condensa en el esquema donde se corresponden la comunicación esotérica y la comunicación pública [45].

Jesús es Señor de los *demonios* [46]. Ha quedado expuesta su postura respecto a *Satán* [47]; el cual es rechazado, con derrota total por su parte cuando las tentaciones y desaparece durante todo el tiempo de la actividad de Jesús [48].

Las potestades mundiales existentes—romanos y judíos—constituyen el objeto de la exposición lucana en la Pasión ante todo [49]. Y en estos dos casos se combinan superioridad y so-

[45] Sobre el esquema expositivo: ZThK 49 (1952) 24 nota 2.

[46] Nótese que Jesús transmitió a los discípulos el poder sobre ellos, antes de la efusión del Espíritu, Lc 10,17-20.

[47] Ya vimos más arriba el constante tema de que Satán aparece sometido a una relación de dependencia. Naturalmente hay que distinguir entre esta su dependencia respecto a *Dios*, y la relación de Jesús respecto a él.

[48] Por ello, pasajes como Lc 11,17-23, no significan que Jesús en su actuación libre una batalla constante contra Satán; han sido concebidos de modo sustantivo y constituyen ante todo un consuelo para la Iglesia actual, la cual se halla nuevamente expuesta a los ataques de Satán a partir de la Pasión de Jesús.

[49] En la parte primera mostré cómo Lc elaboró sus fuentes en el sentido de controversia. Cfr también la exposición de la apologética en la parte tercera.

metimiento. Jesús se somete a la Ley (cosa que siguió siendo normativa para los suyos después de su muerte) y se sujeta al señorío político del César [50]. Por otra parte se autocalifica ante el representante del Imperio como rey y reclama para sí el señorío sobre Israel como Cristo - Hijo del hombre - Hijo de Dios [51]. Se resuelve esta diferencia porque su realeza se actúa mediante el señorío sobre el Templo, que él sigue ocupando; ejerce el señorío al adoctrinar por dos veces sobre la Ley y otra sobre su futura posición cuando ocurra la parusía. Con ello su realeza no se plantea en el terreno político y frente al Imperio, manteniendo no obstante su pretensión de señorío sobre el mundo. Será exaltado mediante la predicación del Reino de Dios. Y su grandeza no contradice al sometimiento a la Ley de Dios, sino que representa su cumplimiento.

Es natural que la relación respecto a Israel desempeñe un papel mayor que la relación respecto a Roma. Recordemos el hecho, mencionado repetidas veces, de que Jesús durante su actuación se limitó básicamente al ámbito de su pueblo [52]. Delimitación que hay que coordinar con la tendencia universalista de los Hechos de los Apóstoles; presenta una elaboración es-

[50] Sometimiento a la Ley: Lc 16,17 (cfr Lc 21,33). Sumisión al César: Lc 20,20ss, donde Lc sigue a Mc, sólo que en Lc 23,2 elabora el tema convirtiéndolo en fundamento de la acusación.

[51] Lc 22,67ss. Nótese que en la Pasión no se discute expresamente la relación política entre Jesús y el Imperio (cfr en cambio Jn 18,33ss); el carácter apolítico del Reino se presupone tácitamente. El que los cristianos no realicen el señorío de Cristo sobre el "mundo" mas que confesándolo (Lc 12,11s; 21,12ss), se ajusta exactamente con el carácter susodicho. Ya vimos en la parte tercera que Lc evita intencionadamente la alternativa directa—someterse o no someterse—respecto al Imperio. Por lo que atañe al *futuro,* naturalmente también la suerte del Imperio quedará decidida en los tiempos de los gentiles (Lc 21,24), pero esto no afecta a la disputa presente. Tenemos aquí una diferencia significativa entre la tendencia lucana actual y la actitud fundamental de la apocalíptica, la cual convierte lo que se ha de decir a propósito de Satán desde la perspectiva de la parusía, en meros enunciados sobre él en el presente. El aspecto *fundamental* que constituye el trasfondo lucano, aparece también en el interesante pasaje Lc 4,6b.

[52] Lohmeyer, *Gal. und Jerusalem,* págs 42ss y las pruebas aducidas en la parte primera y en ZThK, loc cit.

tilística adecuada a la estructuración histórico-salvífica de los períodos. Trátase aquí de una planificación consciente de la exposición. La reducción que se manifiesta en el evangelio presupone ya el universalismo de los tiempos posteriores a la exaltación. Israel constituye de este modo el modelo de la Iglesia *universal* precisamente. Así se pone de manifiesto después en el curso seguido por la misión, que parte de Jerusalén [53], se extiende por Samaría y alcanza hasta los últimos confines. También lo pone de manifiesto el hecho de que la sinagoga sea el punto de partida estereotipado de la misión paulina. Por tanto este esquema Israel-Iglesia venía presentado ya en la vida de Jesús.

Jesús se limita al país judío; lo "lleva a su cumplimiento" desde el principio mediante su actuación en él [54].

También se acomoda a este esquema la relación de Jesús respecto a la *sinagoga*. Su entrada en escena allí, ha sido sistematizada en comparación con Mc [55]. Una vez más se crea un *typos* para la misión cristiana.

Y de modo similar se expone su relación respecto a la *Escritura* [56]. El punto culminante de su disputa con los judíos viene motivado por su ἀνάβασις al Templo naturalmente.

[53] Lucas habla de la "arjé" en Jerusalén, Lc 24,47; Hech 1,4-8; con sentido de principio básico, no simplemente cronológico.

[54] Lc 4,44; para la justificación de la lectura "Judea", véase más arriba, págs 66ss. Cita con razón Lohmeyer en conexión con esta elaboración estilística de corte geográfico e histórico-salvífico el dato de que en Hechos desaparece prácticamente Galilea. No se vuelve a dar cuenta de una actividad en aquel territorio. Sólo que la consecuencia se le oculta a Lohmeyer en virtud de su modo de ver las cosas, pues erróneamente traslada a Samaría el "viaje". La exposición es muy consecuente: dejan de ser territorios de misión aquellas comarcas donde ya actuó Jesús. Y esto afecta a Galilea. Jesús no predicó en Samaría; por eso la comunidad la misiona. Si el viaje hubiese tenido a Samaría como marco, entonces no sólo resultaría perturbada la exposición de Hechos sino tambi6n la del evangelio, pues la restricción de Jesús al territorio judaico se rompería.

[55] Lc 4,16: "según su costumbre".

[56] En el programa de Lc 4,18ss toma la Escritura y se la aplica a sí mismo. El resucitado aduce pruebas de Escritura, Lc 24,25ss. Téngase presente además el papel que de hecho desempeña la Escritura en Lc.

Con esto queda descrita la *continuidad* existente entre Jesús e Israel. La Pasión acarrea la *ruptura,* pero naturalmente no como una recusación sumaria de todos los judíos sino en el sentido de que cada cual ha de preguntarse si quiere pertenecer en el futuro al Israel falso, o al auténtico; en cuanto que Israel no cree, ha destruido su vocación histórico-salvífica. El paso fuera de Israel acaece por vez primera en este punto del curso de los acontecimientos; pero la controversia vuelve a reproducirse en todos y cada uno de los estadios de la misión [57].

2. *La palabra y la obra de Jesús*

Resulta significativo cómo Lc por una parte y Mt por la otra configuran y adaptan su fuente—Mc—, desde el comienzo de su evangelio. Mateo sitúa conscientemente en la cumbre de su exposición la *doctrina* fundamental que Jesús impartió. La preceden tan sólo aquellos acontecimientos que resultan imprescindibles para fundamentar esta intervención adoctrinadora de Cristo. Lucas pone también por delante una predicación iniciadora; pero sin bajar en ella a detalles: es meramente un arrebatado sumario de su actuación. Sigue el *milagro* probatorio de su plenipotencia, precediendo al primer llamamiento a la penitencia y a la doctrina detallada. Tanto en la exposición Lc 4,16ss como en los relatos ulteriores tenemos los *hechos* que demuestran el cumplimiento de la Escritura [58].

Lo que en Mt (7,28 / 8,1) se describe como efecto de la predicación, en Lc es resultado de una intervención de Jesús que se acredita mediante hechos [59]. El primer relato de un éxito

[57] Cfr Hech 13,46; 18,6; 28,28; aquí se les dice "la última palabra" a los judíos.

[58] Los nazarenos reaccionarán en el futuro ante estos hechos (Lc 4,23).

[59] La expresión tradicional ποιεῖν καί διδάσκειν (Mc 6,30; Mt 5,19) alcanza así en Lc su tono específico: Jesús es δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ, Lc 24,19 (nótese el orden seguido en la exposición; cfr además Hech 7,22 donde sigue un orden inverso: ἐν λόγῳ καὶ ἔργῳ pero refiriéndose a Moisés). La determinación es aún más estricta en Hech 2,22.

lo ofrece en Lc 4,37, después del milagro correspondiente. Desde luego el tenor literal coincide con el de Mc; pero el sesgo es distinto, pues Lc ha desplazado la escena marquiana precedente—Mc 1,16-20—que precisamente en Mc había puesto de manifiesto la poderosa efectividad de la *palabra.*

Mientras que en Mc la vocación de los Doce es comienzo, supuesto previo de la entrada en escena de Jesús; mientras que en él Jesús no tuvo ninguna necesidad de refrendo o testimonio de su persona ya que su palabra es poderosa, Lc en cambio narra la vocación en pasajes precedidos ya de la prueba del milagro. Antes del primer llamamiento (Lc 5,1-11) va un milagro expresamente epifánico. Y el segundo acaece cuando ya la actuación de Jesús es ampliamente perceptible; aquí el llamamiento es por lo tanto resultado de esa su actuación. Ambos juntamente vuelven a constituir el supuesto previo del gran discurso doctrinal, cuya situación (si la comparamos con la de Mt) pone de manifiesto cuán grande es la diferencia existente en su concepción general.

Y en seguida tropezamos con la forma característicamente lucana del relato sobre la pregunta hecha por el Bautista (Lc 7,18-23). Mientras que según Mt aparece tras el discurso misional, en Lc va precedida de dos milagros en los que sale a la luz una doble manera—característicamente lucana—de comprender el hecho milagroso: por una parte, el milagro posee fuerza probatoria (Lc 7,16s); y por la otra, el milagro es concedido a la *fe* (Lc 7,9). Allí donde se solicitan señales, son denegados los milagros (véase más adelante). Ambos elementos los encontramos también en la perícopa Lc 7,18-23; uno de ellos procede ciertamente de Q, en cambio el primero ha sido introducido por Lucas: Lc 7,21. En este versículo redaccional Lc hace que sea el propio Jesús quien aduzca el valor probatorio inscrito en el milagro [60]. Al efectuar esta interpolación ofrece un paradigma del programa contenido en Lc 4,18ss; ambos pasajes son armónicos; el parentesco existente entre ellos ha sido apro-

[60] Por tanto Jesús responde positivamente a la cuestión del Bautista.

vechado por Lc [61]. El valor probatorio del milagro tiene una función plenamente legitimadora [62]. En Lc 7,22 llama por lo pronto nuestra atención el giro: "lo que visteis y oísteis". Según Lc 7,21, simplemente *vieron*. La explicación está en que el fragmento procedente de la tradición (una vez más en concordancia con Lc 4,18ss) da cuenta de la comunicación del evangelio a los pobres. Además la yuxtaposición del ver y del oír es un giro frecuente. Tengamos cuidado con pedir demasiado a tales giros. No se deben sacar conclusiones excesivas del mero hecho de que el ver vaya por delante (en Mt ocurre lo contrario), tanto más que en Hech 8,6 va postpuesto al oír (en Mt 13,16 vuelve a aparecer primero el ver, naturalmente ya en la tradición). De todos modos en Lc encontramos otros pasajes que ponen de manifiesto cómo él supraordena objetivamente el ver; lo que se acomoda perfectamente a la prelación entre palabras y obras [63].

El papel de los milagros en Lc no queda suficientemente explicado hablando de "afán milagroso". Ciertamente, éste es manifestación propia de una época en la que también Lc partici-

[61] La mención de la resurrección de los muertos, que procede del elenco tradicional, contiene naturalmente un eco del relato inmediatamente anterior.

[62] Pero los límites siguen siendo claros; también Lc reproduce en v 23 las palabras de advertencia contra el escándalo.

[63] El mismo giro que el de Lc 7,22 figura también en Hech 2,33; 4,20. Naturalmente resulta extraño que Kittel encuentre el oír "casi" con prioridad respecto al ver en Hech 2,33 (ThWbNT I pág 216). Ciertamente es imposible—como ya he dicho—extraer conclusiones basándose sin más en el orden de las palabras. Pero Lc da suficientes indicaciones de que para él la prioridad está en el *ver*. En Hech 22,14s ese orden alcanza un significado objetivo; en Hech 13,12 el ver y el oír establecen entre sí una relación real. Cfr los resultados de esto en Hech 3,12; 4,13. Cfr además los pasajes que hablan solamente del ver: Lc 10,23; 19,37; Hech 8,13 (tras lo dicho en v 6); 14,11; 26,16.

A este respecto hemos de recordar el concepto lucano de Reino de Dios y la relación de la actividad de Jesús con él: en los hechos de Jesús tenemos la imagen de la salvación. En sus palabras se anuncia el Reino, es decir interpretan la esencia de su actuación. De aquí que el obrar quede supraordenado. Las palabras referentes a "ver el Reino" lo demuestran.

pa; pero no se olvide que Lc busca simultáneamente incluir el aspecto cristológico del milagro dentro del marco de su concepción general. Las obras de Jesús son para él indicio del tiempo salvífico, que ha "aparecido" con Cristo. Y esto proporciona un regulador crítico contra el afán desmedido de milagros. Nunca se da satisfacción al ansia de espectáculos deseosa de "ver" a Jesús (Herodes, Lc 9,9 retomado en Lc 23,8; los parientes, Lc 8,19ss). Tengamos también en cuenta este sentido del "ver"—como peculiar de Lc—cuando vayamos a emitir nuestro juicio sobre tal término. Cuando se exigen señales, la contestación no es otra que el discurso penitencial (Lc 11,29ss)[64].

Notamos pues una correspondencia peculiar: la señal es dada - no puede ser exigida. Sirve como acreditamiento, como prueba precisamente - pero es entendida mal[65]. Y ante todo se plantea cuidadosa y conscientemente la gradación diferencial entre Jesús y la Iglesia[66].

[64] Este sentido aparece precisamente en la redacción lucana. Barrett, pág 90.

[65] En Barrett, págs 88ss se encuentran notables formulaciones a propósito de esta correspondencia. "... The miracles are understandable and ought to be understood, and yet are misunterstood" (pág 89). "It is enough here to say, as is obvious enough, that the response of Jesus to Satan is quite in harmony with his later refusal to produce sings on request, and to point out that such a request for sings is regarded in the Gospel tradition as of a diabolical origin" (pág 91). Finalmente alude a la advertencia de Lc 10,20.

[66] Naturalmente el *concepto* de milagro no es diferente; también en puntos culminantes interviene el milagro en la Iglesia. Pero no posee el significado descollante de ser característico de toda una "época". Téngase presente que desde la resurrección es ella el factor que legitima el "mensaje". De aquí que al milagro sólo se le atribuya una importancia secundaria. Aspecto con el que hay que contar cuando se juzguen pasajes como Hech 5,15; 19,11s. Naturalmente no cabe discutir el "afán de milagros" propio de Lc, que produce resultados como los de Hech 28,6. Pero hemos de entenderlo dentro del marco de su concepción general, la cual contiene elementos críticos con funciones reguladoras. Además del control cristológico tenemos otro de índole apologética y práctica: Lc se ve incesantemente impulsado a diferenciar los milagros cristianos que él relata, de la magia judaica y pagana, y configura en consecuencia varios paradigmas: Simón el Mago, Hech 8,9ss; Barjesús / Elimas, Hech 13,6ss; el sometimiento del "espíritu pitón" en Filipos, Hech 16,16ss; el fluctuan-

3. *La actuación*

Es cosa sabida, y que en este punto no precisa de pruebas expresas, que Lc ha estructurado la actuación de Jesús en tres fases [67]. Lucas ha reforzado la división en tiempos mediante la distribución geográfica, que a la vez pone de manifiesto un sentido objetivo-cristológico [68].

Es fundamental para la comprensión de cada una de las etapas la correspondiente escena epifánica que les sirve de introducción: Bautismo - Transfiguración - Entrada [69].

te episodio de los hijos de Escevas, Hech 19,13ss. Verdad es que no logra una verdadera delimitación teológica de milagro y magia. Cfr Haenchen, *Apostelgeschichte* (por ejemplo, pág 347), a propósito de los pasajes que acabamos de aducir.

[67] Para todo lo que sigue me refiero de modo general a las pruebas detalladas ofrecidas al respecto en la parte primera.

[68] En la parte primera acometí la tarea de demostrar que el "viaje" transcurre por las mismas comarcas que las "intineraciones" precedentes —a saber: Galilea y Judea—, y que por ende su novedad no radica en el *cambio de lugar* sino en la *manera* como Jesús se mueve - esto es: consciente de su meta (Jerusalén), y de su Pasión por lo tanto—. Esta consciencia pasionaria se nos ofrece precisamente como sustancia del "viajar". El simbolismo queda desde luego facilitado por el hecho de que Lc no tenía una idea clara de Palestina (todos los intentos de probar el aserto contrario han resultado fallidos sin excepción).

[69] Mencionemos, aunque sea sólo a manera de anotación, que la historia del nacimiento se inserta en la presente estructura antes del relato del bautismo. Objetivamente hablando se trata de un duplicado respecto a ésta. En la composición actual dicha historia del nacimiento no sirve de introducción a una de las tres épocas, sino que constituye una escena epifánica que preludia todo el evangelio. Dado que nos preguntamos por la estructura interna de la actividad de Jesús, hemos de partir de la secuencia establecida entre las tres escenas epifánicas mencionadas. De dicha sucesión depende el más destacado de los elementos característicos de la exposición lucana; me refiero al constituido por el desarrollo intrahistórico de la vida de Jesús.

Ocasionalmente encontramos sugerencias para una estructuración más amplia: Lc 4,40s - cfr Lc 6,19 / Mc 3,11. Han sido suprimidos los exorcismos; sólo más tarde aparecen (Lc 8,26ss, en el extranjero). E inmediatamente les sigue la transmisión de poder a los discípulos. En Lc 11,53 se contiene una nueva interpolación en la que se acentúa la nota de hos-

La escena del bautismo le descubre al lector a Cristo como "Hijo de Dios". La importancia del proceso bautismal en sí ha sido reducida por el propio Lc, de modo que la voz celestial proclamadora resalta con más vigor aún. Se manifiesta de este modo el sentido objetivo de su subsiguiente caminar por tierra de Galilea y Judea. La escena Lc 4,16ss, al comienzo mismo de esta etapa itinerante, resume su sentido y desarrolla el programa mesiánico, en el cual se sacan las consecuencias de los motivos fundamentales del relato sobre el bautismo al aducir expresamente la "unción". El factor "Espíritu" se había hecho ya valer de antemano: es la condición para resistir al tentador. Y como Lc religa en seguida la tentación con la Pasión, se abre ya desde el comienzo un panorama más amplio.

Bajo este signo "comienza" el camino de Jesús. Dentro de todo el conjunto narrativo la primera etapa, que es como dije la de la predicación itinerante, tiene una doble función: se anuncia aquí el Reino de Dios a todo Israel; con ello es requerida una decisión que luego se ha de realizar en Jerusalén. Por otra parte, durante este período se reúnen los "testigos", que según Hech 1,21 habrán de testimoniar de toda su "actuación" desde el comienzo.

Los diversos acontecimientos acaecidos en este lapso de tiempo se describen mediante materiales procedentes de la tradición. Predominan como fuentes Mc y Q. Tampoco es original la disposición de los mismos: se apoya en la de Mc y se completa con materiales nuevos. Lo original es más bien la relación de todo este tiempo como conjunto con las otras dos fases que le siguen.

Y de acuerdo con la naturaleza de Jesús se van exponiendo aquellos temas que, según Lc 4,18ss, son calificados como fun-

tilidad activa. Pero son meros temas aislados, que no se sitúan dentro de un sistema ajustado a un plan que lo abarque todo.

En Mc teníamos ya una estructura planificada. Pero Lc no la ha adoptado (sobre esto cfr ZThK, loc cit). En Mc falta ante todo el elemento "desarrollo", una secuencia de grados dentro de la autocomprensión psicológica de Jesús.

damentales conforme a las escrituras: el evangelio para los pobres, libertad para los cautivos, vista para los ciegos. En dos palabras: el cumplimiento, la salvación "hoy".

La estructuración histórico-salvífica hace que este "hoy" no alcance hasta la actualidad en que vive el autor [es decir: Lucas], sino que sea entendido como tiempo pretérito. No se anuncia aquí la realización *escatológica* acaecida ya ahora en medio del mundo (por mucho que sea éste el sentido original del pasaje), sino la presentación (ciertamente real, sin restricciones, efectiva) de la salvación dentro de un lapso de tiempo vigorosamente delimitado tanto en su comienzo como en su terminación, y que ha quedado atrás; pero la Iglesia vive ahora de sus frutos en la actuación del Espíritu y en el dar cuenta de lo acaecido durante dicho tiempo. El aire con que Lc habla de este "hoy" no es, ni mucho menos, resignado. Entenderíamos mal a Lc y a su escatología, si sacásemos de la tardanza de la parusía la resignación como consecuencia. Al contrario: todo está dispuesto para el cumplimiento. El esbozo histórico tiene precisamente el sentido de no abandonar en la resignación escatológica este cumplimiento, acaecido ya, de las Escrituras. Lucas hace independiente del momento cronológico de la parusía el hecho descrito en Lc 4,18ss, al elevarlo hasta una vigencia atemporal. Mas por otra parte tal acontecimiento ha de ser entendido precisamente como temporal y sucedido una sola vez, a fin de que durante el tiempo que haya de mediar hasta la parusía podamos consolarnos con este cumplimiento. También la actualidad que va desde este "hoy" hasta la parusía es pues tiempo de salvación, aunque con otra cualificación que el tiempo de Jesús [70].

[70] Vielhauer, EvTh 10 (1950/51) 13: "La expectación próxima ha desaparecido, y el retraso de la parusía ya no constituye problema." Desde luego. Pero tal aserto plantea otra cuestión: *¿por qué* no constituye problema? "Lucas sustituye la escatología apocalíptica de Pablo por el esquema histórico-salvífico de promesa y cumplimiento dentro del cual *también* la escatología recibe su puesto adecuado". Ahora tenemos pues que considerar la peculiaridad de la forma lucana de dicho esquema, así

La gran sección siguiente está constituida por el complejo Confesión de Pedro - Profecía de la Pasión - Transfiguración. Dentro de él existen diferencias en cuanto a la disposición, resultante de la poca maleabilidad de los materiales de que se dispone en función de la tendencia que se les quiere estampar. Si entendemos las escenas como un complejo de sentidos unitarios en sí, saldrá a la luz la función del conjunto [71]. En Lc el punto culminante en cuanto a contenido y en cuanto a exposición, es la Transfiguración [72].

como las correspondientes consecuencias para la configuración de la biografía de Jesús.

Si la actualidad viene determinada por su situación entre el acontecer salvífico pretérito y el acontecer salvífico futuro, entonces el esquema de los dos advientos se sugiere por sí mismo (aunque no reciba aún una configuración terminológica). Verdad es que la parusía no se describe todavía como análoga a la primera "manifestación" sobre la tierra; sino más bien como análoga a la ascensión, Hech 1,11. Pero la determinación de la actualidad como tiempo intermedio prefigura dicho esquema. Faltan precisamente las notas típicas de la concepción católica posterior, caracterizada ante todo por el hecho de que el hombre inmerso en esos tiempos interinos pueda fluctuar entre la esperanza y el miedo. Desde el punto de vista pedagógico esto constituye una ayuda extraordinaria, pero Lc no tiene nada que ver con ello. El tenor de su mensaje es *claro y unívoco*: el elemento determinante de la actualidad es la esperanza, y no la duda psicológica; porque la actualidad posee al Espíritu. El esquema católico presupone virtualmente la ausencia de Espíritu en el cristiano *individual,* por mucho que subraye teóricamente la presencia del Espíritu en los medios eclesiales que confieren la gracia.

Para Lc el tiempo sigue siendo tiempo del mundo. Pero es posible resistir al mundo. He aquí una gozosa nueva. Y debido a que la esperanza cristiana tiene una base histórico-salvífica, la perspectiva del fin temporal del mundo no es sólo un simple apéndice de corte tradicional, sino un insoslayable elemento constituyente de dicha esperanza.

[71] Sobre esto cfr págs 87ss. Pese a todas las dificultades es claro que el grupo *Confesión de Pedro / Predicación pasionaria / Transfiguración* contiene la idea de Mesías propia de la concepción lucana, que es unitaria: el sufrimiento va implícito en el propio *concepto* mesiánico. Una vez más: no establezcamos diferenciaciones entre los títulos (Mesías, Hijo de Dios). Sobre la vinculación objetiva existente entre viaje y transfiguración, cfr Ramsey, *The Glory of God*..., pág 79: el viaje es "a kind of royal progress".

[72] Tenemos aquí una diferencia entre Lc y Mc. Este, a causa de su concepción de la mesianidad, sitúa en primer término la confesión de

La Transfiguración contiene también en Mc la segunda interpelación directa que a Jesús hacen los cielos. Pero Lc le ha elaborado un motivo específico: la escena sirve para desvelar el carácter concreto de la filiación divina; a saber: su destino es pasionario [73]. Ello hace que adquiera el sentido de una manifestación *paradójica* de la gloria. La Pasión queda así interpretada de antemano, desde luego como tránsito a la gloria (no es como en Pablo el acontecimiento salvífico positivo). La asimilación consciente de la Transfiguración y la escena ocurrida en el monte de los Olivos, es prueba de que Lc configura reflexivamente [74].

Comienza la nueva sección, el "viaje". Pone su meta en el sufrimiento. Y ello implica también que se fije la meta geográfica. A partir de ahora "viaja" pues Jesús. Pero su marcha no es un corto camino hacia la ciudad como ocurre en Mc, antecedente de la redacción lucana. Sino que viaja conforme a un plan (Lc 13,31ss) con plazos fijos ("tres días") [75].

Merced a la fijación de la meta y a la falta de cam-

Pedro; y Lucas sitúa en cambio a la transfiguración, debido a su idea del sufrimiento. Sobre esta cuestión en general: Riesenfeld, Ramsey (el cual recalca la vinculación con la Pasión, pero no distingue suficientemente entre las tres exposiciones sinópticas).

[73] De aquí surge en gran parte la ya mencionada divergencia de la composición. Naturalmente no hemos de andar preguntándonos por el curso histórico de los acontecimientos; tampoco basta con hacer notar simplemente que existen esas ambigüedades y divergencias. Precisamente manifiestan cuánto interés tuvo Lc en introducir su tema; es decir, nos indican cuál fue su tendencia propia.

[74] La construcción de una escena dividida en dos partes que sigue el esquema "comunicación a Jesús - participación a los discípulos", forma parte también de la manera lucana de exponer. A lo que se ajusta a su vez el correlato: historia de la transfiguración en conjunto - escena con el pueblo (gracias a que Lc suprimió Mc 9,9ss). En la primera mitad de la escena, Jesús habla de sus *sufrimientos*; en la segunda, habla a los discípulos de su *naturaleza* en general.

[75] Durante dos días obró milagros, al tercero es el día del cumplimiento. Tenemos aquí un paralelismo con el hecho de que, según Lc, Jesús no obró milagro alguno durante el período tercero. Palabras que indican que hemos de imaginarnos el viaje como un lapso de tiempo más largo.

bios reales de lugar dentro de la parte principal de la época viajera, ésta se revela como una magnitud objetiva con la que se expresa la mutación cualitativa que se produce en la actuación de Jesús [76]. Pone de manifiesto la consciencia pasionaria de Jesús. Una vez más se echa mano de materiales procedentes de la tradición. El modo como Jesús actúa es el mismo que el del tiempo precedente. El nuevo factor es precisamente el del despliegue de su esencia a través de los grados de su actuación. La prueba apologética original de que la Pasión se acomoda a un plan prefijado es elaborada espléndidamente hasta convertirla en imagen de la actividad del propio Jesús; gracias a eso brota la puntualización de la "necesidad" del sufrir, como resultado directo de la exposición seguida por el propio evangelio [77].

Si captamos el sentido objetivo del "viaje" quedará resuelto el enigma de por qué Jesús "viaja" por los mismos sitios de antes, y por qué no se puede barruntar nada de una marcha topográfica, de una traslación de un lugar a otro hasta el final del viaje. El viaje es un esquema redaccional de Lc, en el que dibuja su perspectiva peculiar de la actuación y la esencia de Jesús [78].

Al igual que la etapa primera, también esta segunda comienza con una recusación. El sentido que Lc confiere a todo ello se expresa además mediante la vigorización y el remodelado de la comprensión errónea por parte de los discípulos, con que Jesús tropieza. Se vuelve a tomar un tema de Mc; cuya nota específica proviene del hecho de que según Lc la mala inteligencia no estriba en la mesianidad, sino específicamente en el carácter pasionario de la misma. La configuración respecto a Mc se acusa en Lc 9,45; 18,34 [79].

[76] Págs 92ss.

[77] Téngase una vez más presente que Lc no adopta la exégesis paulina y no desarrolla ningún significado salvífico positivo de la Pasión y la cruz.

[78] Sobre la relación con las fuentes, véase la parte primera, loc cit.

[79] El equívoco es en Lc diferente que en Mc; su sentido no es psicológico, sino específicamente cristológico. En Mc el desvelamiento de la Pasión pretende preparar a los discípulos. Esta es la razón de que se repita su anuncio. Véanse págs 97ss. Durante el primer período según Lucas

Con el acercamiento a Jerusalén pasa la titulación de "rey" a primer plano. Se expresa, con más vigor que según Mc, en la fórmula de la aclamación con motivo de la entrada (Lc 19,38). Lucas pronuncia entonces abiertamente tal título. Cuando posteriormente, en el interrogatorio ante Pilato, vuelve a ponerlo (Lc 23,3), no se trata del primer desvelamiento—paradójico, si se considera la situación—de la calidad de Jesús sino que repite la que fue proclamada con anterioridad ante Jerusalén en pleno. Además Lc preparó ya el sentido de tal título: Lc 19,11 suscita el problema de la realeza expresamente en conexión con el problema de Jerusalén. Se rechaza su carácter político; pero en sí el tema del rey es tomado de modo positivo en la parábola subsiguiente. También aquí, al igual que mediante la confesión de Pedro, se interpreta de antemano una escena epifánica. En la configuración dada a Lc 19,37 y en la amplificación contenida en Lc 19,38b aparece toda la importancia significativa de dicha escena. Lc 19,37 dice, resumiendo sumariamente, "todos los hechos" y marca así la conclusión de una época y el advenimiento de otra nueva. Lc 19,38b deja que se manifieste el carácter trascendente del señorío de Cristo y la exaltación futura.

Jesús no entra en la ciudad sino en el Templo; lo que se acomoda al estilo "real" [de *realeza*] de esta entrada. La permanencia de Jesús en la *ciudad* es muy breve también en Lc: pone los pies en ella por primera vez para la Cena, es decir como introducción de la Pasión. Jerusalén es aquí, con más realce que en Mc, exclusivamente la sede de un doble acontecimiento: la Cena y la Pasión. Pero va por delante el tiempo durante el cual Jesús enseñó en el *Templo*; lapso que no está definido con precisión desde el punto de vista cronológico, pero que es ampliado gracias a la rescisión que Lc hace del esquema

—a lo largo del cual el secreto mesiánico se guarda en Mc—no se menciona tal secreto. El error de comprensión se acusa sólo cuando se desvela la especial calidad de la mesianidad. Tanto dicho error como el viaje son expresión del mismo asunto, y se explicitan y caracterizan recíprocamente.

en días que ofreció Mc. Esta es la forma terrenal con la que Jesús presenta su realeza. La gloria futura queda empero anunciada en la profecía contenida en la enseñanza susodicha.

Como correlato de la enseñanza durante el día, tenemos la oración nocturna en el monte de los Olivos (Lc 21,37s; fórmula que presupone una estancia más dilatada). Muéstrase así una doble meta hacia la que ha conducido la actuación de Jesús: la meta del viaje es la realeza, es decir el Templo; pero el camino hacia la gloria lleva ulteriormente al sufrimiento en la ciudad de Jerusalén. Interrelación que determinará también la vida de la comunidad primitiva.

4. *La Pasión*

El tránsito a la Pasión desde la actividad en el Templo va caracterizado, como ya hemos dicho, por el ingreso en la ciudad. El juicio sobre la misma es más agudo que en Mc, gracias a las palabras con que Lc encuadra la Pasión (Lc 19,39ss; 23,27ss). Ya Lc 13,34 había expresado que los profetas no sólo mueren *en* Jerusalén, sino *a manos* de Jerusalén. El momento indicado es "precisamente durante la fiesta" [80], suprimiendo en Lc 21,1 la distribución por días que hizo Mc. Tengamos en cuenta esta particularidad, para entender la exposición que se hace de la Cena—y sobre la cual no vamos a entrar aquí in extenso en investigaciones—[81]. Falta el simbolismo de la unción en Betania. La situación se caracteriza en cambio por la reaparición de Satán (Lc 22,3). Se abre así un nuevo tiempo de "tentación" (Lc 22,28,40,46), que perdurará después de la marcha de Jesús. Este es el tono determinante de las conversaciones habidas a la mesa—sea cual fuere el juicio que merezcan su origen y la cuantía de la reelaboración aportada por Lc—[82]. En Lc 22,

[80] ZThK 49 (1952) 28s.

[81] Consideramos original el texto más largo. Jeremias, *Abendmahlsworte,* págs 75ss.

[82] Cfr K. G. Kuhn, ZThK 49 (1952) 200ss.

35ss se dibuja el paso a una nueva época donde imperan unas condiciones de vida distintas de las vigentes hasta entonces; la paz reinante gracias a la protección dispensada por Jesús, pasó. Los discípulos quedan expuestos a tentaciones. Verdad es que Lc 22,31s indicó ya que no quedarán abandonados.

De esta consideración periodizante resulta una fisonomía específica en la comprensión del banquete: aparece como una institución con miras al tiempo de lucha que comienza. Ofrece los frutos permanentes de la actuación de Jesús para los suyos, aun cuando ahora se vaya. Las pruebas futuras serán siempre superadas por la sede de Jesús a la diestra de Dios, por su posesión del Espíritu, por la participación de la comunidad en el banquete. Ha sido instituido con miras a la nueva presencia de Satán y demuestra así lo mismo amenaza que protección para los discípulos; continúa apelando a la perseverancia, que a su vez es posibilitada por el sacramento. La efectividad real y próxima de la Cena se expresa indirectamente en el hecho de que Lc no da cuenta de ninguna huida de los discípulos, porque éstos "permanecen" (Lc 22,28).

Así pues la Cena marca dentro del contexto lucano la irrupción inmediata de los tiempos pasionarios, que han de ser diferenciados de la época de su estancia en el Templo. Y simboliza la permanencia de la actuación de Jesús (lo que naturalmente no debe dar pie para afirmar una comprensión "simbólica" de la Cena por parte de Lc) [83].

Los elementos peculiares de la exposición que Lc hace de la

[83] Lc 22,15 expresa el anhelo de Jesús por comer la Pascua; ello implica la idea de que Jesús aceptó con plena libertad el sufrimiento. ¿Se refleja aquí una tradición que originariamente se oponía a la de Getsemaní? A decir verdad la escena de Getsemaní no contradice la idea que la comunidad tenía de la voluntariedad del sufrimiento; cfr Dibelius, ZNW 30 (1931) 193ss. Pero parece que tanto la una como la otra tradición ponen el acento sobre puntos diferentes. Al mismo tiempo los vv 15-18 establecen con certeza la conexión con la venida del Reino. Su actitud original es la de la expectación próxima, es decir la expectación de una parusía inminente. Otra cuestión es cómo los entendió Lc, especialmente el v 16 y su enigmática declaración.

Pasión, la apologética respecto a los romanos, la toma de postura respecto a los judíos, han sido estudiados en otras secciones de este libro. Todos ellos, junto con el tema de la "necesidad" del sufrimiento, definen las divergencias respecto a Mc que podemos comprobar en Lc (y que han conducido de varia manera a hipótesis sobre las fuentes). No cabe discutir la aceptación de materiales nuevos por parte de Lc; pero las divergencias más importantes están constituidas por la peculiar configuración redaccional de Lc, que es expresión de su particular visión de las cosas [84].

En este asunto la puntualización más importante para nosotros es que ni se puede observar nada tocante a una mística pasionaria, ni se aduce un significado salvífico directo del padecer o del morir. No se plantea ninguna referencia a la remisión de los pecados [85].

Así lo subrayan y con razón, por ejemplo Dodd, *Preaching,* pág 25; Cadbury, *Making,* pág 280; Idem, *Beginnings,* 5 pág 366; y ya lo hizo A Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit,* pág 132. Se manifiesta en contra, Lohmeyer, ThR NF 9 (1937) 181. Cita Hech 8,32s; 20,28, pasajes donde él encuentra en Lc una idea de sacrificio expiatorio. Pero el primero de estos pasajes no prueba nada. Lohmeyer ha llegado a esta opinión leyéndola en el texto de la Escritura que ahí se cita. Pero es significativo incluso que precisamente Lc, aun en este pasaje donde se remite a Is 53, no se ocupa del sacrificio expiatorio ni de la vicariedad del mismo. El segundo de los pasajes recoge un modo de hablar corriente en la Iglesia (¿para darle quizá al discurso un aire estilístico paulino? Ocasionalmente se notan

[84] Surkau y Dibelius *(Formg.,* págs 200ss) destacan con razón el tema martirial en la Pasión según Lc. Cfr empero en Bertram, págs 94s, las diferencias estilísticas existentes en la presentación de la Pasión y del martirio. Los distingue ante todo el que el sufrimiento de Jesús se ajuste a un plan. Una comparación entre los relatos y las fórmulas lucanas pondrá de manifiesto que Lc no ha fundido ambos temas hasta hacer de ellos una unidad total.

[85] Sobre la terminología del sufrir y el morir, cfr Michaelis, *Herkunft und Bedeutung...* (véase la Bibliografía), y además Jeremias, ThLZ 75 (1950) 35.

en Lc este tipo de añadiduras). Ni en la historia de la Pasión, ni en sus fórmulas deja traslucir Lc ideas de esta especie; suprime lo dicho en Mc 10,45, de modo que el pasaje Hech 20,28 es muy singular. Nótese que en Lc el concepto de cruz no desempeña ningún papel para la predicación. Asimismo dondequiera que Lc emplea la palabra παραδιδόναι no aparecen ni huellas siquiera de la idea de un sacrificio expiatorio. El uso técnico de tal palabra parece secundario; cfr las locuciones precedentes que presuponen un sentido sencillo para esta palabra: Mc 9,31; 14,10s (aquí en el versículo 11 se muestra como se llegó a usarla técnicamente).

Lucas tiene en común con la exposición de los demás evangelistas, el no considerar ni dibujar el sufrimiento pasionario en sí. Más bien impera la tendencia a abreviarlo. Si Mc presenta el carácter portentoso de la temprana entrada en escena de la muerte, Lucas lo acentúa aún más. Y naturalmente el que la muerte en sí no sea entendida como acontecimiento salvífico, condiciona todo el relato.

5. *Resurrección y Ascensión*

Pese a las divergencias en el uso lingüístico, no hay diferencias fundamentales entre Lc y Mc en la determinación del momento de la Resurrección [86]. Ambos ofrecen una clara distanciación en el tiempo entre la muerte y la Resurrección, basada en una tradición antigua. Hay que tener en cuenta, en la elección de expresiones tocantes a dicho momento, la influencia de las costumbres cultuales. No podemos comprobar en este pasaje la existencia de una tendencia de índole objetiva. Con todo, sí existe en mucho otros rasgos de la exposición lucana.

La remodelación de Mc 14,28 y 16,7 que se lleva a cabo en Lc 24,6, e igualmente la operada en Lc 24,9 sobre Mc 16,8,

[86] A propósito del uso lingüístico, compárese Mc 8,31; 9,31; 10,34, con Lc 9,22; 18,33; 24,7,46; Hech 10,40. Resulta característica la fluctuación imperante en la tradición manuscrita. Goguel, *Naissance,* pág 46, indica con razón que en los LXX son usadas promiscuamente las dos fórmulas "pasados tres días", y "al tercer día": Gen 42,17s; Ester 4,16; y por otra parte Os 6,2.

pone de manifiesto que Lc es consciente de una contradicción suya respecto a Mc. La marcha a Galilea ha sido sustituida por una profecía sobre Jerusalén hecha en Galilea. El tema de los testigos, aparece en su forma "galilea" [87]: Lc 23,49; y se prosigue en el versículo redaccional Lc 23,55. Es típicamente lucana la introducción de la prueba de Escritura en la forma que le es característica: Lc 24,25ss,44ss [88]. Además se recalca la σάρξ, un tema que vuelve a ligar el evangelio con los Hechos de los Apóstoles [89]. Pero simultáneamente se describe como δόξα el estado del Señor resucitado [90].

Dentro del marco de la estructuración histórico-salvífica, el acento gravita sobre la elaboración de la especialidad fundamental del período de las apariciones del Resucitado, y de su delimitación [91]. Este lapso cronológico se convierte en un tiem-

[87] Es decir: referido a los "galileos" en Jerusalén; como comparación se ha de aducir el tema de los testigos en Hechos, especialmente la restricción que supone el que el círculo de aquellos a quienes se apareció el Resucitado se ciñese a los "galileos", Hech 13,31.

[88] Ya hemos tratado sobre esto antes. Lo que ahora importa es la circunstancia de que mediante la resurrección quedó desvelado el sentido de las Escrituras; y en consecuencia se crea en la predicación la posibilidad de un conocimiento inexcusable del mismo.

[89] Lc 24,39s; Hech 2,31. Lucas coincide aquí con Jn por una parte, y por la otra con el Romanum, el cual se formó casi exclusivamente de materiales lucanos. Común es también la manera como se corresponden la resurrección de *Jesús* y la resurrección *general.*

[90] Lc 24,26. Desde luego la gloria no es presentada como algo que aún se espera, y sólo tras la ascensión será alcanzado: está ya presente (ἔδει). Lo que se armoniza con la descripción de la corporeidad del Resucitado por una parte en Lc 24,36s y, por la otra, en Lc 24,39s; Hech 10,41. La afirmación de Lohmeyer *(Markus,* pág 180 nota 1) de que únicamente el Exaltado, pero no el Resucitado, posee la gloria, no es correcta al menos para el caso de Lc. Naturalmente hay que preguntar si en este pasaje no se trasluce una comprensión más temprana, según la cual Jesús subió al instante desde el sepulcro al cielo. En tal caso se trataría efectivamente de una aparición desde los cielos. Sólo que ésta no es la manera lucana de ver las cosas. Distingue tajantemente entre el paso del Resucitado por la tierra, y su estar en el cielo. Existe pues un estado en el cual es resucitado y glorificado, pero todavía no es exaltado.

[91] Lucas ha aceptado la tradición de la tumba vacía, que es espe-

po santo entre los tiempos [92]. De donde resulta su distinción respecto a todas las "apariciones" posteriores [93]. Durante esos cuarenta días las apariciones no acaecen desde el cielo: éstas presupondrían la Ascensión y son de otra calidad; no sirven de base para ninguna relación eminente respecto al Señor, como ocurría con las apariciones del Resucitado. Dichas "apariciones desde el cielo" son descritas paradigmáticamente en el triple relato sobre la aparición cerca de Damasco [94].

Lucas ha vuelto a utilizar la tradición adaptándola a su propia concepción, merced a toda una estructuración a lo largo

cíficamente jerosolimitana, pero no la desarrolla pues sus intereses están en otros aspectos.

[92] ¿Cómo se relacionan los 40 días con Lc 24,50-53? ¿Existe, aquí o allá, alguna interpolación? ¿O acaso Lc no percibió ninguna discrepancia y tomó ambas tradiciones tal como las encontró? La misma cuestión crítico-textual ofrece ya dificultades. Si el D es secundario poco menos que por entero, entonces tendríamos al final del evangelio una historia rival de la ascensión. A decir verdad existen indicios de que se trata de una interpolación: la localización en Betania no es de corte lucano, además falta una delimitación tajante del período de las apariciones. Una interpolación al final del evangelio es admitida, entre otros, por los autores siguientes: A. N. Wilder, JBL 62 (1943) 311; de índole más amplia, por Ph. H. Menoud en *Ntl. Studien für R. Bultmann,* 1954 páginas 148ss; véase pág 29 nota 18, y págs 137s; P. Schubert, op cit, páginas 165ss.

[93] Establezcamos entre ellas una distinción conceptual. Según Lc las apariciones del Resucitado se diferencian, más profundamente que en otras partes, de los procesos y actividades del Pneuma, porque la efusión del Espíritu queda separada incluso de la Ascensión por un amplio lapso de tiempo. En Lc 24,37s se expresa de modo reflexivamente apologético la diferencia de las apariciones respecto a la idea de πνεῦμα.

[94] Las investigaciones de Michaelis no prestan atención a la peculiaridad del relato lucano. No se debe incorporar a éste la idea de que el Resucitado se aparece desde el cielo. Un ejemplo (ThWbNT V págs 356 sub voce ὁράω): se señalaría siempre el comienzo de la aparición, pero rara vez su fin; "las pocas excepciones—Lc 24,31,51; Hech 1,9ss—están muy fundadas". Todos (!) éstos son pasajes lucanos. La argumentación de Michaelis con la visión de Damasco contradice su tesis; cfr Hech 26,19 (que, naturalmente, no se ha de yuxtaponer sin más con II Cor 12). El significado de la ascensión como "último" adiós ha sido incorporado al texto. Para Lc tiene doble sentido: proceso de la exaltación; desde entonces Cristo se encuentra a la diestra de Dios (y naturalmente, a partir de entonces se aparece desde el cielo). Y además:

de una serie de acontecimientos, cada cual con un significado relativamente peculiar y cada cual con una particularidad objetiva, fruto de su respectiva situación dentro del decurso de los mismos. La resurrección y la ascensión se suceden como escalones de un mismo camino. Esta última—y no la resurrección—marca el límite de su estancia sobre la tierra. Comienza entonces el tiempo de su existencia exaltada. Desde ese momento la comunidad necesita algo que sustituya a su "presencia real". Y recibe el Espíritu. Posee la esperanza. Pues merced a su referencia a la parusía, la ascensión queda incluida dentro de todo el conjunto del proceso histórico-salvífico (cfr nota 94). A esta disposición obedece también la estructuración siguiente: elaboración del tiempo pentecostal; coordinación de la Iglesia y el Espíritu respecto al acontecimiento salvífico precedente (Israel y el tiempo de Jesús); descripción de la Iglesia como época cuya particularidad se nos indica en la conclusión de la ascensión y la venida de Pentecostés [95].

También depende de este orden dado a los acontecimientos,

la ascensión es considerada paralelamente a la *parusía*; adquiere así un rango de penúltimo escalón en el camino de Jesús, dentro del decurso salvífico. Sólo falta la parusía. En el entretanto la Iglesia vive sobre la tierra, espera y sufre; y posee el Espíritu. Este relato resulta así una ajustada introducción al segundo de los libros que escribió Lc. No se pinta con detalle el acontecimiento en sí mismo. No podemos afirmar —es claro—que Jesús ascendió por su propio poder (así Delling en el ThWbNT sub voce ἀναλαμβάνειν). El texto no puede contradecir más rotundamente tal afirmación. Esta idea podríamos encontrarla más bien en el διέστη del final del evangelio.

Sobre el significado de ὤφθη cfr Lyder Brun, ZNW 32 (1933) 265ss. Sobre la idea de parusía en el monte de los Olivos, cfr pág 114 nota 170.

Sobre el aspecto histórico-salvífico de la resurrección, cfr Ramsey, *The Resurrection of Christ*, pág 79: "For Luke, history and theology are one; and if he shews us less than does Mark of the Resurection as a suprahistorical coming of the Day of the Lord, he draws out instead the important truth that in the Resurection one epoch of history, humane and divine, reaches its climax and another epoch has its beginning".

[95] H. P. Owen, NTSt 1 (1955) 224ss, pretende distinguir con más sutileza aún las diferentes etapas del camino de Jesús.

el que la ascensión no sea cierre del primero sino apertura del segundo de los Libros que componen la obra histórica lucana.

¿Tiene aún pues la resurrección, además de su importancia históricamente agenciada (como acontecimiento dentro del decurso histórico-salvífico), una relación *directa* con la existencia actual de los creyentes? Sí; y viene dada ciertamente en la noción lucana de resurrección.

Jesús es llamado el ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς (Hech 3,15; 5,31). El concepto no es frecuente; pero es acorde con otras nociones lucanas. La resurrección de Jesús tiene significado para él mismo en primer lugar: es su legitimación por Dios a la vista del homicidio de los judíos. Tenemos además un significado *para nosotros*: es prueba de que verdaderamente hay una resurrección general y un juicio. Así lo afirma el concepto de ἀρχηγός. Y tal es la tendencia de todos los pasajes [96]. Lucas reflexiona partiendo de la doctrina general sobre una resurrección futura. Sabe que tal doctrina existía ya en el judaísmo: cae dentro del radio de las profecías escriturarias, y los fariseos (al contrario que los saduceos) tenían razón en defenderla [97]. Lucas puede adoptar locuciones de corte tradicional, como la de la resurrección "de los justos" (Lc 14,14). Pero en Hech 24,15 vemos cómo las entendía él; en este pasaje suprime (posiblemente con fines polémicos) la restricción a sólo los justos: todos han de resucitar. El tema motriz es el del juicio general, utilizadísimo por Lc en la misión (Hech 17,30ss). Y así, el mensaje cristiano puede ser resumido como comunicación sobre Jesús y la resurrección (Hech 17,18); queda aquí claro el carácter general de la doctrina sobre la resurrección. El significativo pasaje Hech 4,2 denota el mismo estado de cosas [98].

[96] La interpretación suele ser distinta: esta palabra designa a Jesús como causante (por ejemplo Kümmel, *Kirchenbegriff,* pág 47). Pero no se puede plantear la alternativa en ese sentido. Jesús es "el primero", Hech 26,23. Como "causante" en sentido estricto no se le puede describir, dado que según Lc no ha resucitado (auferstanden), sino que es resucitado (erweckt) por Dios; aparece en tal acontecimiento mere passive.

[97] Lc 20,27,33ss; cfr Hech 23,8 y ante todo Hech 23,6; 24,15.

[98] El difícil pasaje Hech 4,33 ha de ser entendido de modo similar.

Queda pues bien claro el carácter general de la resurrección y su empleo como tema de enlace y partida, como impulso para la penitencia, como trasfondo del mensaje de perdón. Habrá que entender pues consecuentemente con todo ello, los enunciados sobre la resurrección de *Jesús*. ¿Qué quiere decir Lc al hablar de ἀρχηγός? Nos lo indica Hech 26,23: πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως. Tal es la auténtica interpretación de dicho concepto. No se trata de un nexo causal [99].

La relación de la resurrección con cada individuo consiste pues, en que ella les garantiza la verdad de un destino futuro; esto es la realidad de la resurrección, de la responsabilidad y del juicio. Todo dependerá pues de que hagan penitencia y hayan recibido el perdón. El mensaje de la resurrección no es por tanto un consuelo *salvífico*. Tiene más bien carácter formal. Toca a los hombres de ahora en adelante sacar las oportunas consecuencias, arrepentirse, "convertirse", hacerse bautizar y vivir cristianamente. Resulta palpable que la participación del hombre ha adquirido aquí una importancia sustantiva.

Resumo: El Señor se encuentra ahora en el cielo. Pero sobre la tierra vive la comunidad de la Iglesia, equipada con el Espíritu, pertrechada con el mensaje comunicado por los testigos, y con la eficacia continua del sacramento. La Iglesia no ha sido "creada" por la resurrección; ha sido creada por Dios, y no mediante un "acontecimiento salvífico" sustantivo como tal (aún no hemos llegado tan lejos en Lc). El siguiente acaecimiento dentro de la serie de los hechos salvíficos posteriores a la ascensión, no atañe al camino andado por Jesús (y a través de éste a la Iglesia), sino directamente a la comunidad eclesial: efusión del Espíritu.

Vamos a ocuparnos a continuación del concepto de Iglesia y del factor transferencial de la salvación.

[99] Así opina con razón Bultmann, *NT-Theol.*, pág 84. Guardémonos de incorporar ideas paulinas.

Parte Quinta

EL HOMBRE Y LA SALVACION (LA IGLESIA)

I. A MODO DE INTRODUCCION

La relación de los acontecimientos salvíficos con el hombre ha de ser expuesta siguiendo una doble perspectiva. Primero "desde arriba"; pertenecen a esta perspectiva los conceptos doctrinales. Luego "desde abajo"; y aquí es donde se ha de exponer el "siguimiento". Podemos establecer tal diferencia porque en Lc la salvación objetiva procurada por Cristo, y su apropiación subjetiva no constituyen ya una unidad en la misma medida que antes. La *fides quae* y la *fides qua* aún no se corresponden de modo que el tema de la apropiación se convierta en problema capital de la teología. De todos modos se observan en la exposición del acontecimiento salvífico rasgos objetivantes, y, correspondientemente, rasgos subjetivantes en la descripción del camino que el hombre ha de seguir. Y ello hace que el factor transferencial—la Iglesia—adquiera una importancia propia recrecida. Por parte del individuo se observa una estructuración creciente del curso seguido por la conversión, en procesos singulares anudados en una sucesión firme. Mas esta sucesión no alcanza todavía una confirmación con valor de principio; inicialmente hay que deducirla del decurso regular del desarrollo que va desde la predicación misionera hasta el ingreso en la comunidad eclesial. Pero se vislumbran nuevos planteamientos. Con ellos—y dado que el tiempo se prolonga—la vida del cristiano *tras* la conversión

va adquiriendo de modo creciente la categoría de problema sustantivo.

Estructuraré la problemática de modo acorde con lo dicho: la Iglesia como mediadora del mensaje, los enviados y su mensaje, su actividad de comunicación y, finalmente, los receptores y sus problemas.

No encontramos en Lc ninguna determinación posicional del *individuo* dentro del decurso histórico-salvífico [1]. Tenemos en vez de eso una determinación mediata: el individuo está en la Iglesia, y a través de ella dentro de una determinada fase de la historia [2]. La Iglesia transmite el mensaje salvífico; en primer término el conocimiento histórico del mismo, que es garantizado por los testigos oculares y luego es portado como tradición por la Iglesia cuando los testigos ya no viven. Esta mediación eclesial ofrece la posibilidad de privar de importancia a la distanciación del individuo respecto a los acontecimientos pasados—los tiempos de Jesús—y a los acontecimientos futuros—la parusía—. La *cercanía* de tales acontecimientos es sustituida por la perdurable función que ejerce la Iglesia. En ella vivimos una relación histórico-salvíficamente mediada, y a la vez dentro de otra relación de índole inmediata respecto a aquellos acontecimientos. Dicha relación inmediata es obra del Espíritu, al poder nosotros invocar a Dios y el nombre de Cristo (una vez más: el Espíritu está en la Iglesia; y es dado por sus actuaciones ministeriales y por sus ministros). La oración, a la cual Lc concedió una significación especial ya en vida de Jesús, es una forma atemporal de relación. Así se corresponden mutuamente la coordenación merced a la Iglesia dentro de una determinada época de la historia—con lo

[1] El sentido del plan lucano hace imposible tal definición (a la manera como nos la procura la gnosis y la apocalíptica).

[2] Domina primeramente la relación inmediata de lo individual respecto al acontecer salvífico. Así lo afirman originariamente los conceptos de fe y Espíritu, por mucho que el Espíritu reúna a los individuos en la comunidad de los que esperan la parusía. Según Lc es el otro aspecto el que destaca; también el Espíritu tiene su lugar dentro de la historia de la salvación.

cual queda garantizada la seguridad de la salvación—, y la realización de la fe en la comunidad, en el sacramento y en la oración; realización que es independiente de plazos concretos. Con ello Lc ha ligado los creyentes a la Iglesia de modo indisoluble, pues no quiere dejarlos a merced de la especulación o de la resignación escatológica. Si su escatología ofrecía un esbozo que podía subsistir atemporalmente, en la presentación de la Iglesia encontramos una correspondencia con el ámbito donde el mensaje se realiza en medio del mundo durable y temporal.

La vida de la Iglesia en el Espíritu—con sus factores: predicación, vida de comunidad, sacramento, oración, perseverancia en las persecuciones—es presentada paradigmáticamente en la descripción que de la comunidad primitiva se hace [3]. Surge aquí prontamente la reflexión en torno a la irrepetibilidad de aquel otro estado: la arjé es aquel otro tiempo durante el cual los testigos estaban aún presentes. La descripción de la comunidad primitiva no ofrece un *ideal atemporal* de Iglesia; es ostensible que no postula para la actualidad la reinstauración o conservación del estado de otrora. Falta en Lc cualquier alusión a elementos necesariamente pertinentes a tal programa reformador: una afirmación de la decadencia de la Iglesia respecto a su original grandeza. Además al exponer la misión paulina no hace ninguna referencia a la comunidad primitiva como modelo de la actual. Esto queda claro al tratar del problema de la ley: si la comunidad primitiva (incluido Pablo) guardaba la ley, los cristianos procedentes de la gentilidad están libres de ello, y desde luego merced a una fundamentación que se aparta significativamente de lo paulino.

La Iglesia ha sido definida como sucesora de Israel. Aparte de esto no encontramos especulación ninguna sobre su naturaleza. El pensamiento lucano no soporta doctrinas sobre la pre-

[3] Sobre esos factores del tiempo que media hasta la llegada de la parusía, y que constituyen en conjunto un sustituto de su proximidad, puede consultarse también Grässer, págs 199ss. En ellos se patentiza la continuidad de la Iglesia tanto hacia el pasado como hacia el futuro, como la continuidad interna de la historia eclesial.

existencia y trascendencia de la Iglesia. Nada en absoluto se dice de los tiempos posteriores a la parusía.

La posición mediata que ocupa el individuo respecto a los acontecimientos objetivamente históricos, se pone de manifiesto en una exacta correspondencia con el concepto de Iglesia: el plan de Dios, su elección, no se refiere al individuo, sino a todo el conjunto de la organización salvífica. Véanse sobre esto las explanaciones que hice en la parte tercera de este libro.

II. LA IGLESIA

1. *Los comienzos*

Es patente la interrelación que existe entre el concepto lucano de Iglesia y la problemática escatológica; con la situación de *Ecclesia pressa,* en suma. La definición de su naturaleza surge como determinación histórico-situacional: la Iglesia es la tercera época, una organización instituida para el tiempo intermedio que ahora vivimos y cuya larga duración ella nos hace soportable. Su equipamiento y su tarea resultan de ese su papel que le es propio [4].

Al comenzar la parte tercera de este libro nos ocupamos de la situación de la Iglesia en el mundo. Situación cuyo factor determinante es la persecución. De aquí que el concepto de Iglesia tenga como tarea el hacer posible la perseverancia. Constituye un elemento esencial de tal concepto la elaboración de una ética del martirio [5].

[4] Aquí podemos limitarnos simplemente a citar la obra de von Baer, en la cual se pone de manifiesto la comprensión histórico-salvífica del Espíritu en su relación con la Iglesia. Sobre la problemática referente al Espíritu y la tradición, cfr H. v. Campenhausen, Stud Gen 4 (1951) 351ss; J. L. Leuba, Kerygma und Dogma 4 (1958) 234ss.

[5] No se trata aquí tanto del problema individual como del problema eclesial; persecución y expansión de la Iglesia van juntas. Así lo expresa la historia de la vocación de Pablo: Hech 9,16 (cfr v 15). La oración Hech 4,24ss apunta a la misma situación (v 29, después del

La elongación de la historia de la Iglesia hace que ahora entendamos el período correspondiente a sus comienzos como período sui generis. Pertenece desde luego a la época eclesial; pero por su calidad de tiempo irrepetible en el que los testigos estaban presentes todavía, posee una distinción especial. Por lo que atañe al destino externo, se cruzan en la descripción de dicho período inicial dos temas: por un lado aparece como tiempo de persecución que en cuanto tal es igual a la actualidad, de modo que ésta tiene así en aquel un modelo y puede consolarse de su íntima vinculación al sufrimiento. Pero por otra parte, tenemos una descripción de aquellos tiempos primeros como *tiempo de paz,* que en cuanto tales se diferencian de la actualidad; también esta otra perspectiva tiene efectos consoladores pues nos percatamos de la protección dispensada antaño por Dios, en la cual también la actualidad debe confiar [6].

Merece la pena hacer notar que la dialéctica entre persecución y paz se encuentra únicamente en la exposición que de la comunidad primitiva se hace. La exposición de Pablo denota una menor elaboración estilística, es decir se ciñe más

interrogatorio a los discípulos). Y con agudeza mayor podemos verlo en Hech 5,41/42. Los logia evangélicos tocantes a la persecución contienen también una promesa de preservación. Lucas ha modificado a Mc en el sentido de que no es el Espíritu sino el hombre quien habla; cfr Lc 12,11s; 21,14. Pero el poder persuasivo de cuanto los cristianos digan (en su defensa), les será dado por el Espíritu.

[6] La persecución no es relatada sólo en historias (Hech 4 y 5, historia de Esteban, actuación de Pablo) sino también en narraciones sumarias, que dan a dicho tema su significado fundamental. Cfr Hech 8,1ss; 11,19. Con estos sumarios concurren los que se refieren a la paz, Hech 9, 31; 2,47. Naturalmente no debemos buscar conciliarlos con la *Historia*; se trata de un estilo peculiar de la exposición histórico-salvífica (cfr Hech 8,1-3, donde Pablo aparece—nada menos que en Jerusalén—como el único perseguidor). Dicho estilo logra expresar la tensión entre las persecuciones vividas y la divina protección, ajustando ambas al modelo clásico de la comunidad primitiva. El tema del temor pertenece también a esta misma manera de exponer (Hech 2,43; 5,11,13—en el caso de 5,11, dentro de la comunidad—); muéstrase aquí indirectamente, cómo Dios aprestó a la comunidad para vencer. Hech 4,29ss pone de manifiesto la forma que revistió dentro de este estilo histórico-salvífico de narrar, el divino aprestamiento para la victoria.

a las situaciones concretas y a las tendencias *actuales* del autor. Pero también aquí se percibe de vez en vez la protección desde lo alto. Así se expresa ya en el hecho de que el propio Señor predice los sufrimientos; es decir entra dentro de su ámbito la declaración hecha sobre la "necesidad" del sufrir (Hech 14,22). La diferencia respecto a la descripción de la comunidad primitiva radica en que la paz se ha convertido dentro de ella en tema básico, característico de la especialidad de tal período. Posteriormente, es decir en Pablo, se experimenta la protección en intervenciones *singulares* con carácter prodigioso (Hech 27,23s).

Captar profundamente la peculiaridad del período correspondiente a los comienzos, constituye un nuevo grado de la concienciación histórica. Sólo así se hace posible la historiografía de la Iglesia. Los diversos fenómenos particulares han de ser concebidos ahora dentro de un conjunto: así, el cambio de Iglesia procedente del judaísmo a Iglesia procedente de la gentilidad, la ampliación desde Israel a todo el mundo, el paso desde la ley a la libertad respecto a ella. Ya no son procesos casuales. Naturalmente ya desde antes habían sido entendidos como sucesos acomodados a un plan y que iban ocurriendo conforme a la voluntad de Dios (cfr por ejemplo Mc 13,10). Pero es ahora cuando por vez primera se presenta dentro de una exposición bien trabada estructuralmente esa su acomodación a un plan y se define dentro de él la posición respectiva de cada fenómeno en particular [7].

[7] El modo de reflexionar sobre los comienzos de la Iglesia queda expresado en el empleo lucano del concepto ἀρχή. Tanto en Lc 1,2 como en Hech 11,15 es usado concentradamente refiriéndolo a tal comienzo. Es intencionado el paralelismo establecido entre el "comienzo" en Galilea y el "comienzo" de la Iglesia en Jerusalén; cfr el uso formulario en Lc 23,5 y 24,47, y además su extensión terminológica a Hech 1. Intencionada también la correspondencia entre Lc 1,2 y Hech 1,1s.

Claro que este uso concentrado de ἀρχή como comienzo de la Iglesia no se limita a Lc. El mejor ejemplo de ello es I y II Jn, epístolas que comparadas con el evangelio muestran la típica eclesialización de dicho concepto: I Jn 2,7,24; 3,11; II Jn 5. Uso que carece de apoya-

Mas esto no supone sólo referir recíprocamente cada acontecimiento y su decurso correspondiente, y poner de manifiesto su dependencia plenamente ajustada a un plan, sino que también supone desarrollar los elementos determinantes de cada época según su peculiaridad y su irrepetibilidad.

Además de su comprensión desde el punto de vista histórico, podemos plantearnos dos posibilidades de describir la época de los comienzos: bien mediante la proyección de las situaciones actuales sobre ella, o bien precisamente al contrario: presentando un ideal atemporal que le es propuesto a la actualidad como modelo perdurable que ella ha de imitar. Lucas no se ajusta a ninguna de estas dos posibilidades. Pues él destaca la comunidad primitiva como tiempo singular merced al tema de la paz que ya he citado; y describe su vida como irrepetible. En el centro mismo de dicha comunidad teníamos a los testigos presenciales. Y si ella guardaba la Ley y permanecía apegada al Templo, esta postura precisamente no la presupone ya Lc para la actualidad. Entre los puntos culminantes de su descripción figura la comunicación donde se declara a la Iglesia de gentiles libre respecto a la Ley [8]. Y si ahí se aduce una prueba de Escritura, ello quiere decir que tal cambio es presentado como planificación salvífica por parte de

tura documental en el evangelio. De suyo presupone la comprensión de la Iglesia como nueva creación (de modo análogo al uso del concepto ἀπαρχή emparentado con éste). Pero este elemento no queda incorporado en Lc (mientras que sí lo tienen presente las epístolas joaneas). La exposición lucana se mantiene firmemente más bien dentro del marco de su esquema general, que como ya he dicho no contiene ninguna idea de pre-existencia de la Iglesia. Téngase esto muy presente cuando se considere el concepto lucano de Iglesia como "católico primitivo". Lucas se diferencia fundamentalmente no sólo de Ef sino también de tendencias como las que se evidencian en Hermas (Vis I 1,6; 3,4) y II Clem (14) y luego persistieron en la teología.

[8] La situación clave de Hech 15 ha sido subrayada por Ph. H. Menoud, NTSt 1 (1954) 44ss; cfr además Haenchen, *Apostelgeschichte*, páginas 396ss; véase más arriba pág 30 nota 19.

Dios [9]. Igual concepción se expresa al calificar de necesario el paso de judíos a paganos [10].

Al concebir el período de los comienzos como presupuesto *histórico* de la Iglesia posterior, puede Lc resolver el problema que planteaba su propio bosquejo: ¿cómo puede la Iglesia salirse de su asociación al judaísmo, a la Ley, al Templo; cómo puede desligarse de la localidad-madre que es Jerusalén, y permanecer sin embargo dentro de la continuidad de la historia de la salvación? Al concebir la historia de la Iglesia como un desarrollo, la respuesta es: estos factores caracterizan el período de los comienzos, pero no tienen vigencia indefinida. Incluso representan la continuidad precisamente: tal desarrollo pone de manifiesto la unidad de la Iglesia actual respecto a la originaria, y la vinculación de ésta con Israel.

[9] El Decreto Apostólico pone de manifiesto la continuidad, al aplicar a los gentiles la Ley radicalmente reducida a un minimum. Lucas no subraya el significado histórico efectivo de dicho Decreto, a saber: hacer posible la comunidad de mesa entre judíos y cristianos procedentes de la gentilidad. Concepción que se distingue esencialmente de la paulina por el hecho de que ésta considera a la Ley como una *carga.* No hay trazas del aspecto cristológico determinante de la comprensión paulina de la Ley. Esto es lo que determina también el enunciado de Hech 15,11 sobre la redención por la gracia, que suena a paulino. Queda claro que la Ley no constituía ya en época de Lc ningún problema agudo. Todo el proceso de la liberación de los paganos queda legitimado objetivamente por la Escritura; dicho más exactamente: por la concepción de la "necesidad" del tránsito desde los judíos a los paganos. Véase la nota siguiente.

[10] La "necesidad" aparece ya en el significativo término πρῶτον de Hech 3,26. Y encuentra su escenificación en la conversión de Cornelio, Hech 10s; la cual no debe ser considerada por antonomasia como un modelo de conversión, sino que ofrece la manifestación impar e irrepetible de la voluntad divina por la que queda legitimada de una vez para todas la admisión de paganos dentro de la Iglesia; cfr U. Wilckens, ZNW 49 (1958) 225. En Hech 13,46s se formula la necesidad empleando una terminología que tiene categoría de principio. Y el mismo tema configura también la conclusión de todo el relato histórico, en la cual el tránsito a una Iglesia de gentiles queda definitivamente fundamentado en la Escritura. Además en la narración se configura como esquema estereotipado el valor de principio que tiene dicho tránsito.

La Iglesia de gentiles se inserta en la historia de la salvación dando este rodeo.

Es digno de ser notado que la Iglesia se halla estrechamente vinculada a Israel, pero por otra parte aún no ha sido desarrollada la noción del "verdadero" Israel. Entre los elementos estilísticos más importantes que exponen dicha vinculación, figura la prueba de que la comunidad primitiva está necesariamente ligada a Jerusalén (Lc 24,47; Hech 1,4). Sólo ahí puede tener lugar la efusión del Espíritu. Pentecostés no es únicamente la prefiguración tipológica de la misión, sino también su requisito histórico previo. Por eso la misión progresa mediante círculos concéntricos a Jerusalén.

La concepción lucana se delata en el uso lingüístico, además de en la descripción de la comunidad primitiva. Ya hemos tratado de eso en páginas anteriores (230s), a las cuales ahora hacemos referencia.

2. *El progreso*

La vinculación de la Iglesia a la promesa veterotestamentaria lleva implícita su tarea misionera universal. Así se pone de manifiesto en la historia de Pentecostés, que liga con la profecía al Espíritu y la misión; y así lo evidencia la consecuencia que Pablo ha de extraer de la conducta de los judíos (Hech 13,47). Cuando se pregunta por el equipamiento de la Iglesia para su tarea mesiánica, se ha de aludir naturalmente al Espíritu. Este da instrucciones directas: así en Hech 8,29; 10; 11,12. La intervención del Espíritu se puede cambiar por la del ángel [11]. Verdad es que allí donde se trata del supuesto previo fundamental y no de intervenciones en casos particulares solamente, se habla—y es natural—del "Espíritu" nada

[11] Compárese Hech 8,29 con 8,26. La yuxtaposición conduce a reflexiones como las de Hech 12,9. El pasaje Hech 21,4 (cfr 20,23) denota la imposibilidad de sopesar sistemáticamente todas la expresiones.

más [12]. El presta la fuerza para soportar el sufrimiento que irrumpirá en seguida [13].

La tarea misional fue concebida con amplitudes mundiales ya antes de Lc (así Mc 13,10) [14]. Pero Lc es el primero que configura el cuadro del decurso externo ajustándolo a un plan. Y con ello el curso de la historia de la Iglesia desde sus comienzos hasta la actualidad, es expuesto también como proceso histórico-salvífico, que dirige Dios hasta su meta.

Podemos deducir cómo entiende actualmente Lc la Iglesia, en su uso lingüístico del término οἰκοδομεῖν [15]. Cae dentro del estilo lucano la típica eclesialización que aparece en Hech 9,31; 20,32; 15,16 [16]. Dios aparece siempre como sujeto: se confir-

[12] Tiene carácter programático la vinculación entre Espíritu y predicación pública, dentro de la historia pentecostal y en la de la conversión de Pablo. Cfr también Hech 4,31. Ciertamente las señales externas que se relatan, forman parte sustancial del cuadro: cuanto más aguda sea la vivencia del dolor, tanto más podemos consolarnos con ellas. Los pasajes como Hech 8,26/29 sugieren que nos preguntemos hasta qué punto tiene Lc una noción concreta de la actuación del Espíritu.

[13] El sufrimiento aparece expresamente en la historia de la conversión (Hech 9,16s). Naturalmente la conexión que existe entre padecimiento y misión queda expuesta dentro de todo el relato de la actividad misional. Cfr también Hech 4,31: si añadimos los vv 29/30 veremos cuál era la preparación de la comunidad para ello.

[14] La mutación sufrida por la escatología se puede notar ya en Mc. Si originariamente la misión en sí fue un proceso escatológico, Mc la entiende ya como época que precede al escaton. Pero Lc la desliga de las cosas últimas (suprime los versículos marquianos correspondientes). Para él es un período sustantivo y el escaton es su fin, no su cualidad.

[15] Cfr sobre esto Vielhauer, *Oikodome*; Michel en el ThWbNT sub voce.

[16] Hech 15,16 presupone la identidad entre Israel e Iglesia; apoyándose en la paladina formulación del v 14 y con las miras puestas en el hecho de que este "pueblo" debe ser liberado de la Ley (por decisión del Espíritu Santo y de la asamblea eclesial).

El sentido de Hech 7,49 está vinculado a las especiales cuestiones concernientes al discurso de Esteban. Vielhauer, op cit, pág 113: "en Hechos οἰκοδομεῖν y ἀνοικοδομεῖν al ser usados en su plenitud teológica son términos técnicos de índole escatológico-soteriológica en el sentido veterotestamentario de 'actuación graciosa de Dios'. El sujeto es siempre Dios, aun cuando no se le cite expresamente; el complemento, la comunidad o la comunidad in fieri. El uso lingüístico es 'verbal', es decir

ma así la peculiaridad de la exposición, según la cual la propagación, el despliegue eclesial conforme al plan de Dios se realiza bajo su dirección *directa*[17].

Verdad es que encontramos la típica variación lucana: algunas veces los enunciados hablan sobre la actuación directa de Dios; pero también cabe dar cuenta de hechos de los hombres, que luego, a posteriori, son referidos a Dios. Se acusa a este propósito una tendencia a independizar los procesos como tales, y la participación de los hombres[18].

no viene determinado por la imagen de un edificio. Imagen que no es creada en Hechos, sino que la presupone; poseía ya un cuño bien definido. Su sentido no puede ser otro que el paulino". Opinión dudosa. Aunque es correcta e importante la puntualización de Vielhauer a propósito del uso "verbal", y su indicación de que no hay otro sujeto salvo Dios, hemos de tener mucho cuidado con el calificativo "escatológico" tratándose de Lc; además el uso lucano sólo tiene en común con el paulino, aspectos formales. Michel, op cit: "Podemos comprobar en Hechos un uso absoluto de los términos οἰκοδομεῖν y ἀνοικοδομεῖν influido por el AT... El sujeto no es el Mesías, sino el propio Dios; de modo que el uso lingüístico de Hechos..., ha de ser considerado como un desarrollo independiente y nuevo que se apoya en bases veterotestamentarias".

[17] El término—técnico por este concepto— δεῖ es usado entre otras cosas para la decisión de Pablo de marchar a Roma, Hech 19,21 (cfr el comienzo del versículo); en Hech 23,11 el Señor expresa la misma idea, y en 27,24 un ángel; de modo similar hay que entender también Hech 25,10.

En Hech 14,27; 15,4,12 se dice directamente que Dios obra en la comunidad; cfr por lo demás la siguiente nota. Junto a éstos, se encuentran ciertamente enunciados sobre la intervención *de Cristo,* ante todo en el caso de Pablo: se le aparece en Damasco; y también en Hech 23,11. Tenemos además la intervención *del Espíritu,* la función de la ὁράματα y varias combinaciones de estos temas (Hech 9,10; 18,9; cfr la descripción de la visión en la historia de Cornelio con sus enunciados Hech 10,20; 11,5). Desde el punto de vista de la comunidad se diferencian la actividad de Dios y la de Cristo; cfr a este propósito la sección de esta obra referente a la Cristología.

[18] Es éste un rasgo helenista; cfr la independización del que obra los milagros, en Josefo (respecto al AT): Ant II 60ss; VIII 45ss, 332ss; compárese I Re 3,20 con Ant V 351. En Filón no aparece desde luego semejante tendencia. Cfr L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ, II (1936) 28.

La concepción lucana se puede ver en el uso de προστιθέναι. En Hech 2,47 el sujeto es el Señor; el uso en pasiva es más frecuente: Hech 2,41; 5,14; 11,24. Este modo de hablar se fue depurando y subs-

III. LOS PORTADORES DEL MENSAJE

También aquí el estilo histórico-salvífico domina los conceptos y la exposición; se desarrolla la especial cualidad del período de los comienzos. Los ministros de la época inicial no son modelo para los que vinieron después; no son repetibles. Esto vale para la posición de los Apóstoles y de los testigos [19]. Más bien constituyen el fundamento *histórico* de la Iglesia "de hoy".

tituyó objetivamente a la mera referencia de que "la Iglesia" se extendía. A veces Lc relata simplemente: Hech 4,4; 14,1; 17,12,34. Una yuxtaposición de frases en pasiva y mera relación de hechos podemos verla en Hech 6,7. En Hech 19,20 vemos el resultado de una posición intermedia, de la que ofrece también un significativo ejemplo Hech 9,31. Ciertamente en este tipo de reseñas de hechos se recuerda repetidas veces que Dios es el verdadero actuante: es su "mano" la que actúa; pero por el nombre de Cristo (Hech 4,30) o por la mano de los que son portadores de un ministerio (Hech 2,43; 5,15; 14,3; 15,12). Todo ello da pie para la tendencia a considerar independientemente sus actos (véase el párrafo anterior). Su atribución a Dios acaece a posteriori, de modo reflejo; puede faltar también en el relato sobre lo que hicieron los portadores del Espíritu, Hech 6,8. Después de Hech 26,29—donde la obra misionera se considera obra de Dios—, viene el relato de la travesía y 28,6, que es el máximo exponente del elemento taumartúrgico en Hechos y en todo el NT.

Encontramos pues dos matices dentro de la descripción del divino gobierno en la historia de la Iglesia. La mutua intrincación de ambos debe ser considerada como característica de Lc. Se encuentra también en los relatos sobre milagros. Unas veces los obra Dios directamente; otras, los hombres merced a El o al nombre de Cristo. Tenemos aquí una analogía con la Cristología: así como Cristo se convierte en fenómeno que ha de ser descrito como tal, así también los Apóstoles y sus obras, y la Iglesia en su conjunto.

El desarrollo sigue el siguiente esquema:

a) Hech 4,30 (cfr v 28): la mano de Dios - por el nombre de Cristo...

b) Hech 5,12ss y 19,11: por la mano de los Apóstoles o bien de Pablo;

c) Hech 5,15; 19,12 y finalmente 28,6 nos ofrecen el resultado real.

[19] No nos preguntamos por las circunstancia históricas, sino por la imagen que ofrece Lc. En lo concerniente a la cuestión histórica hemos

Originariamente—también en Lc se mantiene esta peculiaridad con valor determinativo [20]—los enviados no son otra cosa

de remitir a la Bibliografía, por ejemplo B. Goguel, *L'Église primitive,* 1947 págs 93ss. Este autor pretende deducir de Pablo la vinculación existente entre apostolado y Espíritu—que en Lc no desempeñaba ningún papel—; pero hemos de recalcar que según Lc el apostolado fue establecido ya antes de la efusión del Espíritu (Lc 6,13); por tanto el Es píritu no se integra en el concepto de apostolado. Además su rango viene determinado en Lc de manera distinta a la de Pablo: ni éste ni Santiago pueden ser Apóstoles (a pesar de Hech 14,4,14; pasaje en el que aparece meramente el concepto general de Apóstol; se trata de uno de los "descuidos" de Lc). La denegación del título de Apóstol a Pablo no supone menoscabo alguno para su persona, como con razón subraya Ph. H. Menoud, NTSt 1 (1954) 50. Lucas se vio obligado por "razones históricas" ha separar a Pablo del grupo de los testigos oculares. Mas precisamente por eso puede convertirse en *el* elemento de yunción entre los tiempos primeros y la actualidad.

No se debe equiparar sin más el significado del verbo ἀποστέλλω con el del sustantivo correspondiente. Expresa el proceso de encargar algo a alguien *(Beauftragung),* en sentido amplio. Desde luego los Apóstoles son comisionados *(Beauftragte)*; pero no todos los "enviados" son Apóstoles. El pasaje Lc 6,13 es normativo para la definición de este concepto. Y de ahí es de donde debemos partir en nuestro caso, y no del origen de dicho concepto en el judaísmo o el helenismo. Resulta indiferente dentro de nuestra problemática concreta, hasta qué grado esta definición se ajusta al sentido histórico de dicho concepto. Podemos hacer constar, en contra de la opinión mantenida por Rengstorf (ThWbNT I pág 422), que para Lc resulta significativa precisamente la restricción a los Doce de la calidad de Apóstol. Las dos excepciones (Hech 14,4,14) son indicios de un uso más amplio y ponen de manifiesto que el concepto lucano es una elaboración peculiar de este autor. El elemento "ser enviado" pasa a segundo término; mientras que surge en primer plano la cualidad de los Apóstoles como aquellos que ocupan una posición especial. Cfr el uso de tal concepto en pasajes como Lc 22,14; 24,10. En la historia de la misión no aparecen como los que son enviados, sino como los que permanecen. Lo cual tiene especial significado dondequiera que acometan tareas misioneras: por ejemplo cuando legitiman la misión como tal al impartir el Espíritu en Samaría. Pedro anticipa la misión a los paganos, pero no es él quien la lleva a cabo. El concepto "Apóstol" no está caracterizado por el envío a misionar, sino por la vinculación con la vida de Jesús, esto es: por su irrepetibilidad histórica. Y cuando Jesús envía a "otros" (Lc 10,1), éstos no tienen rango de Apóstoles. Por lo demás la afirmación de Rengstorf (op cit, página 434 nota 167) de que en Hechos sólo hay milagros obrados por los "Apóstoles", es contraria al verdadero estado de las cosas.

[20] Así podemos verlo en su llamamiento y así lo afirma tanto Hech

que delegados. Su mensaje no es algo propio de ellos, sino palabra de Dios[21]. Pero con el tiempo el curso seguido por el desarrollo hará que sus portadores atraigan sobre sí un interés mayor.

Tengamos en cuenta al valorar todo esto, que Lc no va a parar de ningún modo en una configuración al estilo de las "vidas de santos"; precisamente el que no lo haga así, el que evite conscientemente ante todo el topos esteriotipado ulteriormente del martirio glorioso, es lo que ha dado pie al problema, tan discutido, del final de Hechos de los Apóstoles[22].

1,8 como la historia de Pentecostés; lo subraya Hech 3,12 y lo mantiene toda la exposición. Otro tanto podemos afirmar para todos los otros ministros, por ejemplo los epíscopos (Hech 20,28).

Aparecen como comisionados en sentido específico cuando se les encarga una misión particular y detallada. Así ocurre no sólo en Pablo repetidas veces (en pasajes destacados como por ejemplo Hech 12,9; 21,10ss), sino ya desde el comienzo (cfr la instrucción a Felipe, Hech 8,26; y la orden a Pedro en la historia de Cornelio).

Unas veces es Dios y otras Cristo, además del Espíritu, quienes hacen el encargo. Cfr la yuxtaposición de la intervención del ángel (que siempre es ángel *de Dios*) y el envío por el Espíritu (sobre esto véase página 297); Cristo aparece ante todo en la visión a las puertas de Da masco. La descripción del ministerio como διακονία, sugiere la idea de encargar o comisionar: Hech 1,17ss; 12,25; 20,24; 21,19 (en la forma típica de que Dios actúa a través de la διακονία de Pablo); cfr también el significativo λαγχάνειν de Hech 1,17. El versículo 25 nos ofrece una aclaración más: καὶ αποστολῆς.

[21] Así se pondrá de manifiesto cuando consideremos la idea de mensaje.

[22] Con esto no impugnamos la existencia de motivos expositivos propios del estilo ligado a la descripción del tema del martirio; podemos comprobar su existencia en la historia evangélica de la Pasión, como afirman por ejemplo Dibelius y Surkau. Naturalmente se extienden a Hechos y confieren un matiz especial a la descripción de Pablo. Pero hemos de tener en cuenta a la vez, que ni se configura una terminología martirial firme (tampoco en Hech 22,20), ni se da una serie determinada de *topoi.* Finalmente, se evita—esto es obvio—el relato de la muerte de Pablo. El paralelismo, tantas veces invocado, entre la exposición del fin de la vida de Jesús y la del fin de la vida de Pablo, consiste únicamente en meros detalles; no existe tal paralelismo en pasajes decisivos. Tampoco la historia de Esteban puede variar en nada nuestra opinión sobre este asunto.

Ya el prólogo habla de la irrepetibilidad del ministerio de los primeros tiempos, subrayándola. Se hallan aquí reunidos todos los elementos del concepto lucano: la conexión con la arjé y la función permanentemente constitutiva que esta irrepetibilidad desempeña en tanto que queda ahí garantizada la vigencia de la tradición. Se expresa con ello la permanente vinculación de la Iglesia con aquel ministerio—que ahora queda históricamente atrás—. La manera de entender la propia posición de Lucas (Lc 1,3,4) resulta de esta fijación de relaciones entre la actualidad y la historia.

La irrepetibilidad y el papel fundante que ella desempeña va acorde con el hecho, extraño en verdad, de que el concepto *ulterior* de los ministerios eclesiales reciba en Lc un desarrollo tan débil. Bien es verdad que a Lc le son familiares los ministros que hay en las comunidades: epíscopos (Hech 20,28), diáconos (que no es ningún título ministerial firme), presbíteros (Hech 11,30; como institución firme Hech 14,23 entre otros); pero no se preocupa éste de fijar al propósito conceptos más estables. Estos ministerios existen. Pero Lc no pretende *describir* la constitución de la Iglesia, sino *basarla* en su conjunto sobre la arjé. Por ende tampoco debemos hipervalorar el elemento de la sucesión. No existe una concatenación firme en la transmisión de ministerios. Todo gravita sobre el especial papel que los funcionarios *(Funktionäre)* precedentes desempeñaron en la transmisión del Espíritu, no en la de ministerios singulares (Hech 8,18; cfr la acotación contenida en Hech 8,20). Queda así garantizada la interrelación de la Iglesia actual con la de otrora; y los ministros actuales quedan cualificados por el Espíritu, no por una sucesión especial [23].

[23] H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt,* pág 169, afirma acertadamente: Lc sabe apreciar la vocación "ordenada" (ordenación, imposición de manos), pero carece de interés por salvaguardar una "sucesión" concebida de modo formal. Por tanto no se puede calificar de "tempranamente católico" su concepto de Iglesia. Pues sólo será sensato hablar de catolicismo temprano cuando se hayan ligado las ideas de tradición y de sucesión; cfr M. Dibelius - H. Conzelmann, *Die Pastoralbriefe,* 1955 [3] págs 7s.

La unidad de la Iglesia, entonces y ahora, consiste concretamente en la identidad de mensaje y de sacramentos; el bautismo transmite el perdón y el Espíritu, la Cena realiza perdurablemente la comunión *(Gemeinschaft)*. Los sacramentos son lo duradero a lo largo de la distancia histórica respecto a los comienzos.

IV. EL MENSAJE

Tanto el *contenido* de la predicación como el proceso del predicar son descritos mediante conceptos estereotipados, que eran corrientes en la Iglesia y apenas necesitan ya una definición más precisa merced a una puntualización de aquello a lo que se aplican. El mensaje adquiere una configuración firme mediante la fijación de la profesión cristológica de fe y la tradición en torno a la actuación de Jesús. De aquí que las alusiones de detalle tan sólo necesiten referirse a cosas que son conocidas por todos [24].

En Hech 1,3 tenemos uno de esos giros típicos y usuales: el Resucitado habla τὰ περὶ τῆς βασιλείας; la misma expresión, como caracterización sumaria del mensaje misional, en Hech 19, 8. Se presupone que el lector sabe a qué se está aludiendo aquí desde el punto de vista del contenido; hablando en tonos practicistas: el lector conoce la profesión de fe y ha leído el evangelio de Lc. Cuando se da una definición más precisa, se citan por ejemplo como elementos principales el Reino de Dios y el nombre de Jesucristo (Hech 8,12); algo similar ocurre al final del Libro, en Hech 28,23 (con la precisión incluida en Hech 28,31); cfr también Hech 18,25s.

En lo sucesivo el mensaje será presentado mediante sus conceptos más importantes. Lógicamente el grupo léxico γά-

[24] Sobre la terminología lucana de proclamación: R. Asting, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*, 1939: págs 80ss (λόγος); páginas 91ss (ῥῆμα); págs 108ss (λόγος en Hechos); págs 328ss (εὐαγγέλιον); págs 595ss (testimonio y testigos).

γέλλειν constituye el punto de partida[25]. Falta el término radical simple, así como su sustantivo correspondiente: ἀγγελία.

'Αναγγέλλειν: en Hech 20,20 esta palabra aparece como sinónima de διδάσκειν y διαμαρτύρεσθαι. Su contenido son las συμφέροντα, penitencia y fe, del plan de Dios. He aquí la más acusada de las analogías con el uso lingüístico propio de los profetas (Schniewind, en ThWbNT I pág 63 sub voce). Lucas establece un distingo: la penitencia dice relación a Dios, la fe dice relación al "Señor". Si la manera de hablar sobre la βουλή de Dios es de suyo tradicional, resulta sin embargo perceptible lo específicamente lucano. En el concepto de βουλή va implícita su concepción peculiar, desde luego ligada a la tradición pero más desarrollada. Μετάνοια y πίστις nos ofrecen su interpretación.

La confesión de los pecados es usada en singular en Hech 19, 18. Lucas ofrece una descripción concreta del proceso de la μετάνοια y la conversión. Nótese que la fe *antecede* a la penitencia.

'Απαγγέλλειν: encontramos un uso específicamente religioso de este término junto a otro profano general. Para este último tenemos (contra la opinión de Schniewind) los pasajes Hech 11,13; 12,14; 12,17; 4,23. Todos dentro de la misma línea que Hech 5,22,25. En cambio es usado con sentido específicamente religioso en Hech 17,30; si bien es verdad que la lectura resulta difícil. En Hech 26,20 la palabra se refiere técnicamente a la predicación. El uso de este término en el evangelio es: Lc 7,22 procede de Q (Mt 11,4) y tiene un carácter solemnemente acentuado. Lc 8,34 procede de Mc; es profano. En Lc 8,36 se ha insertado esa palabra en el mismo sentido. En Lc 8,47 la palabra suena más bien con tonos profanos, psicologizando ("ella declaró"), cfr ἀπαγγέλλειν Hech 19,18. En Lc 9,36 indica formalmente la comunicación como tal comunicación (dado que se pueden comunicar tanto cosas profanas co-

[25] Schniewind, en el ThWbNT sub voce.

mo cosas sacrales, cfr Lc 24,9). En conjunto predomina este uso del término en su acepción formal.

Διαγγέλλειν: Schniewind interpreta Lc 9,60 de la siguiente manera: el señorío escatológico de Dios comienza con la palabra de la predicación. Y no es así. Quiere decir más bien: esta palabra anuncia cosas venideras. Sobre su uso lingüístico y el objeto al que se refiere (βασιλεία τοῦ θεοῦ) cfr Lc 4,43; 9,2,11; 16,16; 18,29; 21,31. Téngase aquí en cuenta que en parte se trata de cambios redaccionales respecto a los materiales de que Lc dispuso, es decir de una intencionada elaboración estilística por parte de Lc. Precisamente resulta típico de Lc indicar con este tono generalizante el objeto a que se refiere, el cual ha de ser entendido, también en este nuestro pasaje, en función de enunciados que figuran en otras partes. En ningún pasaje es consciente Lc de una antítesis respecto al culto al César (Schniewind: "antithetischer Parallelismus").

Καταγγέλλειν: en Hech 3,18 y 7,52 aparece la expresión προκαταγγέλλειν característica del estilo lucano. En ambos casos se trata de la predicción cristológica, esencialmente del padecer. Se extrae la consecuencia correspondiente en Hech 3,19 (con la terminología notoriamente lucana: μετανοεῖν y ἐπιστρέφειν, donde el perdón aparece como resultado de ambas). El pasaje Hech 3,24 ofrece una doble expresión (con λαλεῖν). Una vez más se trata de profecía y cumplimiento. En Hech 4,2 el objeto del anunciar es la resurrección (se añade la cláusula de valor general: "en Jesús", rotundamente lucana). Junto a esta aplicación histórico-salvífica tenemos otra referida a objetos procedentes de la terminología eclesial general: Hech 13,5 y 17,13 ("la palabra de Dios"); 13,38 (el perdón de los pecados); 15,36 acusa junto con 13,5, la promiscuidad existente en el empleo de Dios y el "Kyrios". En Hech 17,3 el objeto es sencillamente el pronombre relativo, que se refiere a Cristo[26]. En Hech 17,18

[26] Cfr el uso similar de otros verbos: εὐαγγελίζεσθαι Hech 5,42; 8,35; 11,20; κηρύσσειν Hech 9,20; 19,13 (como fórmula de exorcismo). Tal comparación pone de manifiesto la escasa posibilidad que existe de lograr una diferenciación estricta entre los verbos. Se creó una forma

encontramos el sustantivo καταγγελεύς, notoriamente como concepto general, y no específicamente cristiano sino filosófico-religioso. Hech 16,21 y 17,23 presuponen también el verbo como palabra de uso corriente (fuera de la Iglesia).

Ἐπαγγελία: palabra que confirma lo extendida que estaba la forma cristiano-general de hablar. Hech 13,23 apunta a la promesa de Israel e igualmente Hech 13,32s; de modo semejante Hech 26,6 (versículo 7). La referencia histórico-salvífica va implicada ya en la propia palabra, y no en la puntualización más detallada de la misma, cfr Hech 7,17. De ahí que pueda faltar dicha puntualización. Tal palabra figura también aplicada a la misión del Espíritu, la cual merced a ella queda entendida como el proceso histórico-salvífico del cumplimiento. La yuxtaposición de Hech 2,33 y 2,39 pone de manifiesto cómo se relacionan ambos matices de su significado.

Εὐαγγελίζεσθαι, εὐαγγέλιον: falta el sustantivo en el evangelio de Lc; cosa extraña pues en Mc sí se encuentra. Tenemos pues que contar con que ha sido evitado intencionadamente [27]. También es escaso en los Hechos de los Apóstoles. Hech 15,7 acusa un claro uso lingüístico lucano. En cambio en Hech 20,24 está en singular, con matiz paulino. ¿Se trata de una acomo-

piadosa de hablar la cual empleó a discreción un determinado elenco terminológico. Lo mismo cabe afirmar de Hech 16,17.

[27] A. Harnack, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung in den zwei ersten Jahrhunderten*, 1910 pág 211 nota 1: "Imposible considerar puramente casual el balance negativo que arrojan los datos"; Marxen, pág 95ss.

Mc 1,1 no puede figurar en Lc dada la diferente determinación de la arjé. ¿Evita Lc reflexivamente esta palabra para el tiempo de la vida de Jesús? Podemos hacer otras observaciones paralelas. Mc 1,14 ha sido sustituido por el relato del "llamamiento" de Jesús y el de su "doctrina". También se omite la palabra en el paralelo lucano de Mc 8,35. Lucas pone el énfasis sobre la *persona* de Jesús. En el paralelo de Mc 10, 29: la sustituye por "el Reino de Dios", tal es pues la interpretación lucana de este concepto marquiano y el uso del verbo se ajusta a ello. Mc 13,10 contradice la concepción lucana de la estructura de los acontecimientos. Falta Mc 14,9 con toda su escena, la cual no se acomoda al esquema local del período de estancia en Jerusalén. Es sabido que la palabra falta en Q.

dación voluntaria? El verbo es relativamente frecuente (falta en cambio en los demás sinópticos con excepción de la cita de Mt 11,5). Figura ya en la pre-historia (Lc 1,19; 2,10). En Lc 3,18 aparece como usado por Juan. Se discute si aquí es empleado con sentido más pleno, es decir si presenta ya como "evangelio" el mensaje del Bautista. Hay que contestar que no[28]. Lc 4,18 es uno de los pasajes más programáticos, que describe la actividad de Jesús con palabras de los LXX. En Lc 4,43 y 8,1 se indica el complemento directo típico: el Reino de Dios. Sobre su cambio material, pondérese la modificación que Mc 10,29 ha sufrido en Lc 18,29. En Hech 8,12 este verbo es aducido bajo la acepción de predicación cristiana. Es usado sin indicar complemento directo en Lc 9,6 y 20,1 (aquí con doble expresión: junto a διδάσκειν). El estado de cosas en Hechos es el mismo que en el evangelio. Sin complemento directo en Hech 14,7; sin complemento directo materialmente expresado (van en acusativo aquellos a quienes se dirige la acción del verbo) en Hech 8,25; 8,40; 14,21. Con doble acusativo (τὴν ἐπαγγελίαν) aparece en Hech 13,32; con complemento directo que indica el contenido, en Hech 5,42; cfr 8,35; 11,20 y además, el intercambio con καταγγέλλειν y κηρύσσειν en Hech 9,20; 19,13; 17,3; 8,4). En Hech 15,35 el complemento directo es simplemente "la Palabra" (lo que tiene una vez más correspondencias con los términos análogos). En Hech 10,36 es una cita, emparentada con Lc 4,18ss. Nos es familiar el dato de Hech 17,18 (Jesús y la anástasis). Y Hech 14,15 nos ofrece una puntualización material más.

En conjunto se puede percibir una tecnificación del uso tanto en el concepto como en los datos referentes a la determinación del contenido. La misma impresión que hemos recibido en los restantes conceptos tocantes a la proclamación. La duplicidad de expresión pone de manifiesto que se confunden entre sí.

Κηρύσσειν: el sustantivo aparece sólo en Lc 11,32 (proce-

[28] Bultmann, *NT-Theol.*, pág 89; véase más arriba pág 44 nota 18.

dente de Q). El verbo se encuentra en todos los sinópticos [29]. Resultan interesantes las duplicidades retóricas [30]. En la cita de Lc 4,18 aparece establecido un paralelismo con εὐαγγελίζεσθαι); no se percibe ninguna diferenciación material siguiendo el sentido lucano. En Lc 8,1 hay una reduplicación retórica hecha por Lc. Se pueden yuxtaponer a voluntad tales giros, cfr Hech 5,42. En cuanto a los complementos directos encontramos el mismo estado de cosas que ya conocemos; cfr Hech 8,5 (Cristo); 9,20 (con un dato más preciso, que pone de manifiesto el sentido de la abreviación formal); de modo similar, Hech 10,42; y el mismo resultado tenemos en los restantes pasajes: Hech 19,1 ; 15,21; cfr 28,31 a propósito de 20,25.

Διδάσκειν: Lucas (4,32) toma el *sustantivo*, de Mc 1,22. En cambio en Lc 19,48 se ha remodelado enérgicamente el pasaje paralelo Mc 11,18. En Lc 4,36 se ha usado λόγος (a diferencia de Mc 1,27), lo que constituye una divergencia objetiva subyacente. Para Lc la plenipotencia no radica en la enseñanza, sino en el señorío sobre los espíritus a los que manda con su palabra. También en Lc 8,4 (a diferencia de Mc 4,2) parece que existe una noción distinta de la "enseñanza". Cfr también Mc 12,

[29] Mc y Lc: acepta Lc parcialmente esta palabra, y en parte la sustituye. La ha aceptado en Lc 3,3 (cfr Hech 10,37); el pasaje Mc 1,38 que usó κηρύσσειν en sentido absoluto, ha sido modificado en Lc 4,43, pero Lc deja la palabra sin modificaciones en el versículo siguiente. Es decir: ambos datos son objetivamente idénticos para Lc. No denota ninguna tendencia específica. Lo mismo podemos decir de Mc 6,12/Lc 9, 6 (pero con uso absoluto). Mc 1,45 falta en Lc, el cual sustituye el dato sobre la actuación, por otro sobre el radio de la misma. Aceptado Mc 5,20 (Lc 8,39). Y falta—por caer dentro de la gran omisión—Mc 7,36.

[30] Esta duplicación retórica es un fenómeno muy extendido, y dentro del NT especialmente en Lc; cfr las tablas que ofrece Morgenthaler. Naturalmente hemos de distinguir entre lo que son meras duplicaciones retóricas, y aquellas otras con significado objetivo. Las variadas combinaciones establecidas dentro del grupo de palabras que ahora nos ocupa, ponen de manifiesto hasta qué punto es imposible establecer una diferenciación clara. Cfr además de Lc, también Mt 4,17; 11,1; 4,23; 9,35.

38 / Lc 20,45. Y ya no vuelve a aparecer tal sustantivo en otras partes del evangelio. El uso que se hace de este término en Hechos coincide con las comprobaciones que hasta el presente hemos realizado. La palabra aparece en Hech 2,42 (la doctrina de los apóstoles); 5,28; 17,19; 13,12 con un genitivo: la doctrina del Señor.

Jesús evita por regla general este sustantivo, así como el de "evangelio".

El verbo ha sido tomado de Mc, de varia manera. Sólo ocasionalmente hemos de preguntarnos si Lc lo concibe o no de modo distinto. Lc 4,15 pone διδάσκειν, mientras que Mc 1,14s dice κηρύσσειν. De Mc 1,21 procede Lc 4,31. Se ha modificado Mc 2,13 a causa del distinto escenario (junto al mar); el motivo no está en el uso de διδάσκειν. De manera semejante, Mc 4,1s. Falta Mc 6,6 porque Lc ofrece esta historia de modo muy cambiado (Lc 4,16; cfr página 61 nota 55). El pasaje Mc 6,7 no se acomoda al itinerario lucano. En Mc 6,30 hay una duplicidad; Lucas se limita a los hechos en Lc 9,10. Y en lo tocante a Mc 6,34 pone Lucas (Lc 9,11) otra de esas expresiones fluctuantes: λαλεῖν; cfr Hech 11,20. Falta Mc 7,7, por caer dentro de la denominada gran supresión. Podemos preguntarnos a propósito de Mc 8,31 / Lc 9,22 si la modificación viene condicionada objetivamente, esto es: si para Lc la profecía de la Pasión no pertenece a la (pública) enseñanza. Falta Mc 10,1 con todo el pasaje correspondiente. Lc 19,47 elabora estilísticamente lo dicho en Mc 11,17. El modelo de tal enunciado está en Mc 14,49, pero ahora es utilizado por Lc para describir una actividad más larga. A diferencia de Mc 12,14 se acusa en Lc 20,21 la típica difuminación del uso. Mc 12,35 falta (Lc 19,47). Pero esto no obedece al concepto de "enseñanza". En conjunto apenas podemos observar en Lc, al confrontarlo con Mc, una tendencia objetiva hacia el cambio. Los pasajes restantes no ofrecen un cuadro distinto del que hemos trazado [31].

[31] Pasajes: Lc 5,3,17 (redaccional, pero sin que suponga una ten-

La descripción que hace Lc de la estancia de Jesús en el Templo nos ofrece una exposición detallada de lo que él entiende por enseñanza de Jesús. La enseñanza es pública (Lc 13,26). Los dos temas de dicha enseñanza—la Ley y las cosas venideras—son desarrollados en peroración pública. Aquí Lc (21,5ss) se contrapone enérgicamente a Mc (13,1ss). Durante esta etapa Jesús se limitó a enseñar; no obra ninguna señal [32].

A propósito de la comunicación encontramos también λέγειν y διαλέγεσθαι: Hech 17,2,17; 18,4,19; 19,8s; 20,7,9; 24,12,25. Nada especial hay que hace notar desde el punto de vista objetivo. En cambio hemos de entrar en más detalles por lo que atañe al sustantivo λόγος. Usado técnicamente figura ya en

dencia especial); 6,6 (redaccional); 11,1 (redaccional); 12,12 (el Espíritu como maestro; cfr en cambio Mt 10,20; Mc 13,11), cfr Lc 21,14s; Lc 13,10 (redaccional); 13,26 (?); 13,22 (una de las "noticias de viaje"); 20,1 (en el Templo, después de 19,47); 21,37 ofrece el programa de los dos pasajes precedentes; 23,5.

Constituye un giro consagrado ποιεῖν καὶ διδάσκειν: Hech 1,1; cfr Mt 5,19; 28,15.

Hechos: el contenido de la enseñanza es indicado en Hech 15,1; su conexión con la Ley, en Hech 21,21,28. Datos típicos nos los ofrecen Hech 15,35 junto con 18,11 y 18,25 (pasaje del que se deduce que el genitivo del v 11 debe ser entendido como genitivo objetivo); 28,31. Una duplicación típica: Hech 5,42.

[32] Pretende Rengstorf que διδάσκειν se refiere a la enseñanza de Jesús, no a la proclamación salvífica concerniente a él. Opinión que no es acertada tratándose de Lc. Cfr los datos objetivos que hemos reseñado. Según Rengstorf, en Hech 4,2,18; 5,28,42; 15,35, los términos διδάσκειν y καταγγέλλειν no serían idénticos. Pero en conjunto el uso que Lc hace de dichos conceptos nos indica que se trata de una forma retórica. En Hech 4,18 διδάσκειν se refiere a toda la proclamación; en Hech 5,42 y 15,35 la enseñanza se identifica con el Evangelio. Rengstorf: el enseñar es el llamamiento a la penitencia; tenemos luego el consiguiente ofrecimiento de perdón, Hech 5,31; 20,21. Esta delimitación conceptual propuesta por Rengstorf carece de apoyatura en el texto; de hecho el pasaje Hech 5,31 indica más bien lo contrario. Ante todo no es posible encontrar en la "enseñanza" la tradición de las palabras, y en el kerygma la de los materiales meramente narrativos. El enseñar se remite constantemente a la Escritura; de ahí el uso en Hech 18,25; 28,31. La prueba de Escritura atañe a lo acontecido, a la Pasión; los pasajes Hech 18,11 y 20,20 no sugieren otra cosa.

Mc (2,2; cfr 4,33; 8,32). Parece que se trata de una expresión consagrada del lenguaje misional [33]. De aquí que en pasajes como Hech 4,29,31; 8,25; 11,19; 13,46 aparezca como fraseología usual [34].

Tanto más nos extraña pues que falte en el evangelio su uso absoluto (excepto en Lc 1,2) incluso en aquellos pasajes donde Lc encontró dicho término en Mc. Tenemos pues la misma situación que veíamos en εὐαγγέλιον y διδαχή: Jesús evita la "palabra". Difícilmente habrá otra explicación salvo la de que Lc distingue aquí conscientemente, estableciendo unas características diferenciales, entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia [35].

Para terminar, puntualicemos que en todo el elenco de conceptos tocantes a la predicación no se contiene ningún elemento especulativo. Los instrumentos del mensaje aún no se han consolidado como magnitudes abstractas con peso propio. Entra en juego, eso sí, una vigorosa tecnificación del uso lingüístico, pero todavía sin que se la conciba con carácter de principio. Resulta significativo el que precisamente el uso absoluto se alterne libremente con datos para una delimitación más detallada. Mas para comprenderlo hay que presuponer desde el punto de vista del contenido, la tradición eclesial, la profesión de fe—cuyas fórmulas transmite Lc en los Hechos de los Apóstoles—y la tradición concerniente a Jesús expuesta ampliamente en el primero de los Libros lucanos.

No se han hecho palpables como factores salvíficos en el

[33] Lohmeyer, *Markus*, pág 50 nota 1.

[34] Además de los pasajes citados arriba, véase también Hech 4,4; 14,25; 16,6; 6,4; 8,4; 10,44. Naturalmente el sentido es igual que cuando se especifica: τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου etc.

[35] Tanto si esta "palabra" incluye todo el relato referente a Jesús, como si—lo que también es posible—es descrita como la palabra del Reino, se presupone una relación concreta entre Cristo y el Reino—al menos implícitamente—que es la misma, desde luego, que veníamos comprobando de continuo: el Reino es manifestado en la actuación de Jesús; el relato que se hace de ella nos procura una imagen de dicho Reino válida para cualquier época de la existencia de la Iglesia en el mundo.

sentido de objeto de fe, ni la Iglesia ni su historia. La Iglesia aparece como instrumento necesario del mensaje que nos es dado, pero no como magnitud que coadyuve sustantivamente en el acontencimiento salvífico. El tercer artículo todavía no se ha configurado (materialmente). Bien es verdad que el requisito previo para ello ha sido creado ya por Lc al describir la existencia de la Iglesia como historia, con las categorías de la historia de la salvación.

V. EL HOMBRE COMO RECEPTOR DE LA SALVACION

1. *La conversión*

No existe una psicología lucana desarrollada. El individuo queda inordinado dentro de la Iglesia; con ello se solucionan agudos problemas (escatología, vivir largamente en el mundo). De ahí que no revista ningún interés elaborar una psicología individual de la fe. Encontramos desde luego una inclinación hacia la psicologización; pero no surge de ella un esbozo completo [36]. Captaremos "lo lucano" al preguntar por el encuentro

[36] Puntos para apreciar la psicologización: conceptos tan específicos como ἐπιθυμία no acusan en Lc ningún especial sentido teológico sino su acepción psicológica general (el sustantivo aparece sólo en Lc 22,15, en los pasajes restantes figura el verbo). La καρδία predomina como magnitud psicológica (Lc 21,34; Hech 14,17), como bien patente queda si comparamos Mc 4,14s con Lc 8,12ss. Más frecuente es el concepto de ψυχή; pero no denota ningún matiz grecista sino que se armoniza con el uso lingüístico de los LXX. Sólo con mucha precaución podemos hablar de espiritualización o grecificación tratándose de Lc. En conjunto los conceptos psicológicos no desempeñan en él un papel sustantivo.

Ocupa un puesto especial la antropología del discurso en el Areópago, en el cual se tiene en cuenta la teoría estoica del emparentamiento del hombre con Dios. Este enunciado se encuentra aislado; sirve para fines polémicos contra el politeísmo y las imágenes. No se desarrolla ninguna teoría sobre tal contacto. El discurso en el Areópago tampoco es en sentido lucano un sermón con carácter de modelo; caracteriza una situación aislada de encuentro con la sabiduría griega, donde sale a la

del individuo con el mensaje salvífico. Observamos aquí nuevamente una independización: el proceso de la conversión gana un interés más elevado; por ello se le estructura realzando más sus partes integrantes. Tiene validez general (en tanto que cada cristiano recibió el Espíritu) lo dicho más arriba a propósito de los ministros (el hombre "pneumático" se convierte en el objeto de la reflexión) [37]. Verdad es que en seguida hemos de establecer límites: fe y conversión son entendidas como obras de Dios; no se describe el pneumatismo cristiano. Lucas no describe la vida cristiana con categorías pneumáticas sino con categorías éticas [38].

Aquí destaca la participación del hombre a pesar de la referencia que se hace a la obra de Dios; nos encontramos pues ante un estado de cosas que ya ha salido a nuestro encuentro muchas veces y con calidad típica. La conceptualización de la conversión es un indicio de esta destacada postura.

Así como Dios define la vida de la Iglesia, naturalmente

luz la recusación de ésta; cfr H. Conzelmann, Gymm. Helveticum 12 (1958) 29ss; de modo semejante, pero juzgando el "contacto" de manera distinta, F. Mussner, Trierer Theol. Zeitschrift 67 (1958) 344ss.

[37] Los pasajes Lc 12,11s; 21,14 (en comparación con las fuentes) constituyen ejemplos característicos de esta independización. Ya no es el Espíritu quien habla, sino el hombre; la acción del Espíritu se ha racionalizado convirtiéndose en instrucción. En Lc 21,19 se pone de manifiesto la *etificación* ligada a tal proceso.

[38] Así se presupone en Hech 3,16; 26,29; en 16,14 se expresa el estado de cosas desde el ángulo psicológico. Sobre la participación de Dios o bien de Cristo, cfr la sección donde estudiamos la Cristología. Podemos atenernos a unas cuantas expresiones firmes: Hech 8,12; 20,24,27; 18,25s; cfr además el desarrollo de la mediación por el *nombre* (del Señor). De este modo—y de acuerdo con la teoría—se hace posible considerar independientemente al hombre.

Es evidente que Lc no tiene ninguna concepción personal del estar poseidos por el Espíritu. Así nos lo indica la manera como junta la intervención del Espíritu, de los ángeles, de visiones. El proceso de independización se acusa en el siguiente cambio: pasa del ser colmados por el Espíritu *pasivamente*, a la selección deliberada del hombre que está lleno de El (por ejemplo, Hech 6,3,5,8; 7,55, etc). Qué es lo que Lc piensa concretamente, nos lo indican los pasajes Hech 6,5,8, que nos ilustran su opinión mediante referencias a la fe y a los milagros.

define también la del individuo. Así aparece en la posibilidad de la *oración* (y fue prefigurado en la ampliación conferida por Lc al tema de la oración en la vida de Jesús). En tiempo de Lc, el creyente difícilmente esperaba una angelofanía—ésta pertenece al período primero—, pero sabe en general cómo actúa Dios: mediante el Espíritu, que es conferido en la Iglesia merced al Sacramento; además actúa excepcionalmente a través de portadores singulares del Espíritu, y por último por la sublimación de la oración [39].

Al desvanecerse la expectación próxima, el tenor del mensaje no radica ya en la *venida* del Reino, cuyo sencillo corolario es el llamamiento a la penitencia; sino que ahora, en el tiempo ya más largo, se trata más bien del "camino" hacia la salvación, hacia el Reino [40]. En segundo plano tenemos constantemente la esperanza individual en la resurrección personal; la vida cristiana se halla de continuo orientada hacia ella. Y ello determina el sentido y el valor de nuestra mirada retros-

[39] Aquí es donde el concepto de *nombre* desempeña su descollante función. Los cristianos son aquellos que "invocan el nombre (del Señor)": Hech 2,21; 9,14,21; 22,16; naturalmente es éste un giro antiguo y consagrado (Rom 10,13; I Cor 1,2). Sobre el nombre, su eficacia y su significado sistemático en el pensamiento lucano, véase más arriba páginas 250s.

[40] Sobre la particular concepción lucana de "camino" cfr Michaelis en el ThWbNT sub voce ὁδός. Se suman otras imágenes emparentadas con ésta, por ejemplo καταντᾶν (Michel, ThWbNT sub voce). Naturalmente esta imagen del camino era ya judaica. Pero su configuración especial en Hechos constituye un problema peculiar. A propósito de la cuestión concerniente al origen del concepto hemos de plantearnos otra de índole sistemática: ¿cómo se llegó a la presentación del cristianismo como un "camino"? Indicaciones sobre el origen de esta noción se nos ofrecen en las citas de Hech 2,28; 13,10 por ejemplo. También podemos percibir vestigios de la influencia ejercida por los LXX; esta traducción constituye quizá el factor más enérgico de la configuración del lenguaje lucano. Sobre detalles concernientes al concepto que ahora estudiamos cfr Michaelis, op cit. Mencionemos tan sólo un pasaje especialmente claro: Hech 24,14, que tiene un modelado retórico. El concepto es concebido como antitesis de αἵρεσις (como acertadamente puntualiza Michaelis, en contra de Schlier). Se presupone aquí un uso que ya había quedado fijado.

pectiva hacia la resurrección de *Jesús*[41]. La predicación nos comunica cuanto es necesario a propósito de ese camino. Y al hombre toca luego andarlo con la ayuda de Dios.

El mensaje a los hombres les descubre la situación en que se hallan, al comunicarles el juicio venidero y ponerles de manifiesto que son pecadores[42].

La comprensión lucana de todo esto se muestra con claridad en la textura de los discursos de los Hechos de los Apóstoles[43].

[41] Cfr mis artículos "Auferstehung V", RGG³ I col 695s; "Eschatologie IV", ibidem II col 665ss; "Ewiges Leben III", ibidem II col 804s; "Hoffnung II", ibidem III col 417s. El estado de cosas ha sido correctamente estudiado por Haenchen en su comentario.

[42] Sin embargo no se acomete en una parte peculiar de la predicación la demostración de la pecaminosidad del hombre. El concepto de pecado se encuentra en Hechos, únicamente en conexión con enunciados referentes al perdón. Faltan por completo en él elementos de índole cosmológica y especulativa. El hecho concreto del pecado se expresa en Hech 7,60. Ἁμαρτωλός no es un enunciado genérico sobre la situación humana en general. Hay gentes que no necesitan la penitencia y el perdón, Lc 15,3ss (estudiado especialmente por Schlatter).

El carácter ético lo indican los pasajes Lc 13,2,4; 15,7,18; 18,3. Procede de Mc el pasaje Lc 5,30ss, pero ha recibido la importante adición: εἰς μετάνοιαν. Muéstrase aquí el cambio producido. Se echa a un lado la paradoja marquiana; la penitencia se ha convertido en requisito previo. Lc 5,8 (S) nos ilustra lo que entiende Lc por conversión de un pecador. No se idealiza la persona, pero el proceso se tipifica en el sentido de una confesión que todos han de realizar. Lc 7,34 (S): vuelve a resultar claro, que el ser pecador no caracteriza al hombre como tal. Lc 13,2 (S) va dirigido a *todos*, pero no en el sentido paulino de ineludibilidad, sino al contrario como llamamiento a la iniciativa propia.

[43] Cfr sobre esto ante todo Dibelius (*Aufsätze zur AG*), autor que, no obstante, debe ser corregido en algunos puntos. Ha captado bien el esquema constitutivo de los discursos. Pero no se trata de un esquema de *predicación*, como él cree. Estos "discursos" son productos literarios específicos y no por ejemplo modelos de predicaciones tipo. Así nos lo indica el modo concreto como se hallan ligados a la escenografía correspondiente. Además falta en ellos la parénesis. Este detalle no ha sido todavía debidamente tenido en cuenta al valorar los aspectos ahora en cuestión. Por tanto no son predicaciones comunitarias, sino "discursos" misionales de corte literario dentro de una situación idealizada. Además no se ha de calificar de "llamamiento a la penitencia", como hace

Si, respecto a Pablo, la noción de pecado recibe en Lc una delimitación vigorosamente ética, otro tanto cabe decir de la *liberación* del pecado. Predomina el concepto de "perdón", tan disminuido en Pablo. Ahora bien, la penitencia es la condición para ese perdón.

Lohmeyer (*Markus,* pág 15) considera μετάνοια y ἄφεσις como conceptos que aproximadamente significan lo mismo. Consideración acertada para Mc, pero no para Lc. Para Lc la diferencia es característica precisamente. Así como la historia de la salvación es desarrollada siguiendo un decurso, también lo es el camino del hombre hacia la salvación. Perdón y penitencia establecen entre sí una relación firme [44]. Si en Mc la μετάνοια puede describir todo el proceso de la conversión, en Lc su sentido se ciñe a un determinado punto del mismo. Así se pone de manifiesto en la manera como Lc se cree en la obligación de completar en Hech 5,31 (καὶ ἄφεσιν) y en Lc 24,47 (εἰς

Dibelius, la parte conclusiva de dichos discursos. El énfasis recae más bien sobre el ofrecimiento de salvación; y sólo a partir de aquí resulta ser el llamamiento a la penitencia condición de la salvación. Esto se ajusta totalmente con el concepto lucano de μετάνοια (véanse págs 146ss); cfr Hech 2,39; 3,18s,26; 5,31 y especialmente 13,38ss; el discurso de Cornelio (Hech 10) manifiesta claramente tal estado de cosas, cfr U. Wilckens, ZNW 49 (1958) 223ss. Sobre los discursos en general puede consultarse E. Schweitzer, ThZ 13 (1957) 1ss.

En la aplicación del llamamiento penitencial a los *judíos* se manifiesta la continuidad respecto al mensaje del AT y del Bautista. Lo mismo cabe decir respecto a los gentiles, sólo que requiere otro punto de contacto y otra fundamentación. El paradigma nos lo ofrece el discurso en el Areópago. La fundamentación es la siguiente: hay una resurrección y un juicio (generales); ni que decir tiene que hemos de temerlo.

[44] Sobre el cambio de Mc a Lc, cf la diferencia de tempus entre Mc 2,5 y Lc 5,20. Lohmeyer a propósito de dicho pasaje dice que en Mc el perdón es entendido como duradero y comienza en esta hora, mientras que Lc lo concibe como cumplido en esta hora. Estoy de acuerdo con lo segundo; se puede poner en duda lo primero. En ambos casos el perdón va ligado al poder de Jesús, y no a su muerte. No ocurre así en Mc 10,45 (falta en Lc). En Hech 5,31 el perdón es relacionado con la *exaltación* de Jesús. La diferencia entre ambos conceptos es importante para Lc, porque así Jesús puede distinguirse claramente del Bautista. La predicación y el bautismo de Juan acaecen sin el Espíritu; pero Espíritu, bautismo y perdón se hallan indisolublemente ligados entre sí.

ἄφεσιν ἁμαρτιῶν); cfr también Lc 5,30,32. Volvemos a encontrar aquí duplicaciones, como tantas otras veces hemos visto. Pero el contexto apunta hacia un sentido específico de las mismas. Es claro que no se han de entender como dos conceptos idénticos. Más bien con μετάνοια no quedan todavía suficientemente delimitados el bien salvífico y el camino de salvación [45]. Para Lc el bien salvífico es la ζωή, la σωτηρία[46]. Y el requisito previo es el perdón [47]. El cual tiene a su vez la penitencia como condición previa (Hech 2,38; 5,31; 8,22; Lc 24,47). En Hech 19,18 en vez de eso, se nombra la confesión de los pecados. Todas estas relaciones y la vinculación del perdón con el bautismo nos hace preguntar si la μετάνοια no designa en general el acto de la confesión de los pecados en el bautismo. En contra de esta hipótesis tenemos a decir verdad, el hecho de que el uso lingüístico correspondiente abarca más cosas. La intervinculación que tiene para Lc valor verdaderamente significativo es: penitencia y conversión. Se indica en ella que ambas son requisitos previos ligados entre sí para el bautismo y el perdón, y son muestra en el hombre del cambio en su sentir y de una transformación de su modo de vida [48]. Resulta

[45] El antiguo y abarcante sentido aparece todavía en expresiones que pasaron a Lc procedentes de la tradición: Hech 5,31 y 11,18 (δοῦναι μετάνοιαν) Aquí la penitencia es concebida como el bien salvífico que es graciosamente dado. Se asocian a esto otras expresiones similares: Lc 24, 47 y Hech 13,38. En el primer caso se trata de un firme giro lingüístico cuyo sentido ya no era actual; así lo hemos indicado ya en la pág 148 nota 9, cfr además de los pasajes allí aducidos: II Tim 2,25; Polyc 11,4; Barn 16,9. En Hech 13,38 tenemos una terminología paulina popularizada. Junto a Hech 5,31 aparece el v 32 donde la obediencia es considerada como condición. Cómo entiende Lc la expresión tradicional, nos es indicado en la repetición interpretativa Hech 17,30: se ha dado la *ocasión* para hacer penitencia.

[46] No ha elaborado Lc un concepto especial de ζωή. En Hech 2,28; 5,20 designa al mensaje. En Hech 11,18 la palabra se liga con la penitencia. El paralelismo entre ζωή y σωτηρία es claro constantemente.

[47] Aparece en la cita Lc 4,18 como bien salvífico; pero también aquí tenemos que prestar atención a la tendencia lucana a establecer diferenciaciones estructurantes.

[48] La ligazón existente entre perdón y bautismo pone en claro el sentido que tiene ἄφεσις: tal palabra designa como general en aquel tiempo

pues bien perceptible el escalonamiento del proceso. La orientación espiritual y los hechos han sido diferenciados entre sí. Y consecuentemente la *vida* cristiana adquiere substantividad propia, junto a la recta doctrina.

Esta estructuración no viene determinada ya, por el llamamiento escatológico a la penitencia; reproduce el proceso empírico y en continua repetición de la vinculación a la Iglesia merced a la predicación, e indica las condiciones eclesiales para quedar autorizados a recibir el bautismo. Hay que partir de aquí para exponer su valor salvífico y luego el progreso en la transformación cristiana que fue inaugurada por el perdón y posibilitada por el Espíritu. Son varias las narraciones singulares que describen in concreto el proceso de la conversión, así la historia de Zaqueo (Lc 19,1ss); cfr además Hech 19,18s donde hace su aparición el factor de la confesión (y no es designado por la palabra μετανοεῖν) [49].

Marquemos los *límites* de la estructuración y la psicologización: no se describen grados ningunos del desarrollo psicológico *cristiano,* sino etapas de cómo llegamos a ser cristianos. Además: penitencia y conversión son desde luego condiciones exigidas; pero no se las valora como "prestación". Así queda bien de manifiesto en el pasaje donde con más vigor se expresa su carácter de condición: Hech 26,18 [50].

(con pequeñas, pero significativas excepciones) el perdón bautismal de los pecados, acaecido una vez por todas. Esto puede resultar sorprendente en el caso de Lc, dado que él contaba con la larga duración de la vida cristiana. Pero el problema de la segunda penitencia no existía de hecho para Lc. El correlato del perdón es más bien la regulación de la vida cristiana por la ética cristiana.

Sobre penitencia y conversión: Hech 2,38; 3,19 ponen de manifiesto su vinculación con el perdón y el bautismo. Si la "conversión" es presentada como requisito previo del bautismo, tendrá entonces que tratarse de ese cambio previo del modo de vida al que nos venimos refiriendo. Mas en tal caso la μετάνοια es un proceso ético y no cultual.

[49] Constituye un caso especial la conversión de Cornelio, véase pág 296 nota 10; y también, como es natural, la "conversión" de Pablo.

[50] No se elabora una teoría específica de la redención. Cfr el uso de ἀπολύτρωσις: en Lc 21,28 se trata de la liberación de las duras pruebas escatológicas. En los pasajes donde se menciona la "sangre"—como en

El significado concreto de los datos sobre el bien salvífico depende del desplazamiento sufrido por lo escatológico. Dado que el escaton no presentifica nada sino que exclusivamente designa un futuro estado de cosas, queda también alejada la vida eterna. *Ahora* no poseemos la vida, sino la esperanza de ella. Esperanza que es mucho más poderosa que la distancia que medie hasta la llegada del Reino de Dios. Esperanza que actualmente se halla garantizada en la existencia de la Iglesia, en la presencia del Espíritu. Nos ofrece testimonio de ello la reproducción, abreviada y modificada, de Mc 10,29s en Lc 18,29s. Según eso es mejor no calificar al Espiritu como salvación, sino como su sustituto pasajero. El es prueba del perdón que se ha recibido, con el cual podremos salir airosos en el juicio venidero. El que en Hech 3,15 (cfr 5,31) se designe a Jesús como ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, nos está indicando que la "vida" es futura exclusivamente. Poniendo esto en relación con la idea lucana de resurrección, tenemos: El es el primero de los resucitados (Hech 26,23) y, como tal, es quien garantiza nuestra propia resurrección (a ella deberán temer los pecadores; pero el creyente tiene en el Espíritu la seguridad del perdón). Así pues el hecho de la vida futura no depende ya de la *proxi-*

Hech 20,38—se trata de la reproducción de una expresión tradicional, y no debemos deducir de ello ninguna conclusión teológica. El uso por Lc de Is 53 no se orienta precisamente hacia la idea de vicariedad, ni habla en pro—sino en contra—de la existencia de una teoría sobre el sacrificio expiatorio. Resulta decisivo el que Lc no diga nada sobre el significado salvífico de la cruz y no ligue el perdón con la muerte de Jesús.

Tampoco dice nada que apunte a una presunta doctrina lucana sobre la justificación, el solitario pasaje Hech 13,38s, que presenta vestigios de terminología lucana. Cfr también el uso de δικαιοῦν en Lc 7,29; 10,29; 16,15; 18,14. Tampoco el verbo σῴζειν va ligado a una teoría concerniente a la justificación. Naturalmente aparece la vinculación que existe entre fe y salvación (Hech 14,9), pero como esperanza de ser salvado; las cosas son diferentes en Hech 16,31 y 15,11, pero aquí no se va más allá de la concepción general de la fe y la salvación. De hecho es la misma noción que aparecía en Lc 13,23ss (sobre este pasaje, cfr F. Mussner, Trierer Theol. Zeitschrift 65 (1956) 129ss).

midad del Reino de Dios y puede como promesa trascender al tiempo.

La vida futura no es pintada superando el concepto tradicional del banquete venidero[51]. A partir de todas las interrelaciones que hemos descrito queda clara la referencia que hay entre el bautismo y la esperanza, pero no la de entre ésta y la cena[52]. Su carácter escatológico se sigue trasluciendo. El "júbilo" en el banquete es originariamente un entusiasmo de corte escatológico. Pero Lc no traza aquí ninguna línea divisoria. Tampoco necesita echar mano de ninguna reelaboración. El banquete como realización de la comunidad eclesial queda de por sí transformado con la adaptación del concepto de Iglesia a la durabilidad. No se indica expresamente el significado que el banquete pueda tener para el *individuo.*

2. *La vida cristiana*

Merced a la dilatación del tiempo posterior a la conversión, resaltan los temas que se refieren a la configuración de la vida cristiana. Palabra y obra, actuar y oír siguen estando separados. Comienza a dibujarse la sustantividad de lo ético[53]. Hemos de ajustar los problemas de la actualidad (su expresión carac-

[51] El uso de ἐλπίς denota el mismo estado de cosas. Cfr Hech 23,6; 26,6s; 28,20; especialmente claro es el pasaje Hech 24,15 (ha de haber una resurrección). Aquí se produce la total separación entre la esperanza en una resurrección, y la expectación próxima de la parusía.

[52] Se describe el bautismo, ante todo con sus diferencias respecto al del Bautista; y se le cualifica mediante el Espíritu. No se desarrolla el tema del bautismo de muerte, Lc 12,50; y sobre todo no debemos pensar en los theologumena paulinos. En términos generales no hay que sobrevalorar el "sacramentalismo" lucano y el papel del culto dentro de su pensamiento.

[53] Sobre el uso lingüístico: Lc 6,47,49 proceden literalmente de Q; Lc 8,15 procede de Mc, pero ha sido completado mediante la significativa expresión: ὑπομονή. En Lc 8,21 se dice τὸν λόγον ἀκούειν καὶ ποιεῖν en lugar del ποιεῖν τὸ θέλημα marquiano.

Lc 11,28: ἀκούειν καὶ φυλάσσειν. Sobre Lc 21,33 cfr vv 34ss (lo que sus "palabras" son). Λόγος - ἔργον: Lc 24,19 (cfr Hech 7,22).

terística es el concepto de ὑπομονή) al enfoque impuesto por el juicio venidero [54].

El desplazamiento de la escatología tiene eo ipso como resultado un cambio estructural en el pensamiento ético. De la existencia en la comunidad escatológica con su expectación próxima, se pasa ahora a la vita christiana. El juicio sigue constituyendo tema, pero no por su proximidad sino por su efectividad. La situación de la Iglesia en el mundo que permanece, determina qué problemas reales han de ser tratados con preferencia. Junto con la configuración de la vida diaria tenemos ante todo la perseverancia en la persecución.

Naturalmente podemos comprobar la existencia antes de Lc de la interrelación que hay entre el desplazamiento de la parusía y la parénesis, expresada en la exhortación a hallarse prestos. Pero Lc es el primero que la medita a fondo. Aparece por ejemplo en Lc 12,35-38. Y está plenamente ajustada a un plan, como lo prueba el hecho de que Lc construya un firme esquema de la vinculación existente entre la instrucción sobre la escatología y la acomodación ética a la durabilidad. Aparece ante todo en las dos apocalipsis Lc 21 y Lc 17,20ss. La escatología ya no es un llamamiento inmediato. Esencialmente se ha convertido en noción de juicio, e influye ahora de modo indirecto sobre la ética. De acuerdo con esto tenemos la etificación de conceptos que originariamente—como por ejemplo ὑπομονή— eran escatológicos, y la historificación de otros—como por ejemplo θλῖψις— [55].

[54] La tendencia ética determinó el relato sobre el Bautista. Lucas creó un esquema ético-parenético mediante la inclusión del sermón a los diferentes estamentos y profesiones. Aquí se tuvo en cuenta ya la larga duración del mundo.

La etificación se revela ya en el uso de diferentes palabras como ἀγαθός; en Lc 23,50 y Hech 11,24 se apunta ya hacia la virtud cristiana. También ἅγιος parece haber experimentado una modificación hacia lo ético: Hech 3,14; 16,6; 20,26 (καθαρός), y ἀδικεῖν denota un uso ético junto a su uso jurídico (Lc 10,19; Hech 7,24,26s). Naturalmente se trata tan sólo de ejemplos aislados.

[55] Véase pág 145.

Naturalmente los enunciados de contenido ético se producen literalmente repitiendo las palabras de Jesús. De aquí que resulte una amplia concordancia con la tradición restante. Pero volvemos a encontrar peculiaridades. Y desde luego lo que nos importa no es enumerar los temas particulares, ya conocidos, de Lc—como por ejemplo la actitud para con los pobres—, sino comprender la estructura de su pensamiento ético.

Su ética no ha sido desarrollada a partir de unos ideales, sino construida en base a materiales tradicionales revestidos de autoridad. Los acentos especiales que Lc va poniendo, son resultado de la situación de los tiempos. En este punto, Lc es consciente de la interrelación que hay entre situación y exigencia concreta; se muestra aquí su historicismo. Un ejemplo arquetípico es la relación del discurso misional con Lc 22,35s: ἀλλὰ νῦν (son otras las reglas que rigen). El equipamiento de los discípulos cambia al desaparecer la paz de Jesús. Por tanto Lc entiende las indicaciones del discurso misional no como un ideal atemporal de pobreza, sino como acomodado a la situación concreta de entonces partiendo de una manera histórica de pensar. El equipamiento simboliza la protección mesiánica; ni se proyecta hacia el pasado partiendo de las circunstancias del presente, ni se mantiene en la actualidad como ideal que hayamos de seguir.

También el "ebionismo" de Lc 6,20s ha sido tomado de la fuente, pero sin sistematizarlo. Ni en el Evangelio ni en los Hechos se puede hablar de un ideal de pobreza. La comunidad de bienes no es elaborada como tal, sino que es exposición estilística de la unidad de la Iglesia; tampoco le es propuesta a la actualidad como ideal, sino que se acomoda a los tiempos primeros y es una de sus características distintivas. Lucas está muy lejos de requerirla para su propia época.

A causa de tal carácter histórico, esta ética tampoco es presentada como un ideal de la *imitatio Christi.* Jesús sirve también de modelo naturalmente, Lc 9,23ss; sus sufrimientos y los de los discípulos se corresponden (con la imagen de tomar la cruz). Pero la imitatio se ve transida al instante de otros

pensamientos (no "como yo", sino "por mí"). La orientación se deduce de la necesidad de confesarle concretamente en momentos de persecución. Lucas sabe que "seguir a Cristo" en tiempos de Jesús y seguirle ahora, son dos cosas distintas. Entonces era también un proceso local, como lo muestra el cortejo de discípulos y acompañantes en el "viaje". Ahora, se *puede* exigir también abandonarlo todo (Lc 5,11,28; así 18,28ss); pero no se desarrolla aquí ningún "principio cristiano". El pensamiento ético viene determinado por el seguimiento, cuya forma concreta dependerá de lo tiempos; y no por la imitatio. De aquí que tampoco figure ningún ideal de la *imitatio de los apóstoles.*

El confesarle no es entendido escatológicamente, sino como proceso dentro del largo período de sufrimiento a que se verá sometida la Iglesia. Una vez llegado el fin, el sufrimiento acaba (Lc 21,28). Con esto Lc se mueve en la dirección de la ética martirial [56].

La persecución es anunciada de una vez para todas en la Cena (mediante la idea de πειρασμός y el anuncio de un equipamiento nuevo, Lc 22,35ss). La vida cristiana es un "camino" y discurre necesariamente (!) a través de muchas penalidades (Hech 14,22). La postura que se exige es la ὑπομονή (Lc 8,15). A esto apuntan las instrucciones tocantes al futuro. El Espíritu es quien da la posibilidad de perseverar. Su promesa es el re-

[56] No obstante, la figura del mártir no se desarrolla todavía aquí como fenómeno en el sentido que más tarde recibió; y congruentemente tampoco se elabora al respecto un concepto preciso. Así lo ha subrayado von Campenhausen con razón en su trabajo sobre esta materia; cfr también Strathmann en ThWbNT sub voce. La ética de la persecución ha de ser considerada conjuntamente con los otros temas referentes a la actitud respecto al mundo actual y la forma concreta que éste revista, es decir el Imperio.

La situación actual aparece en los logia que se refieren a la persecución, Riddle, ZNW 33 (1934) 271ss. En conjunto son más escasos en Lc qne en Mt. La indicación contenida en Lc 8,13 está más difuminada que en Mt, pero el v 15 ofrece "una típica terminología de persecución... que carece de paralelos en otras partes" (Riddle, op cit, pág 274).

quisito previo objetivo de la ética de la confesión de la fe[57].

Si ahora nos preguntamos por la recompensa de esa perseverancia, veremos que queda excluida toda pretensión, todo lo que sea contar con ella como merecida (Lc 6,35; 17,10). Junto a éstos tenemos enunciados como el de Lc 12,33: y ni Lucas ni los demás sinópticos piensan que pueda haber contradicción entre ellos. Pues pertenece a la expectación el que el Padre nos dé una recompensa. Expresándonos de otra manera, esto quiere decir que el mensaje de salvación habla *en mi pro*: que es una promesa. Y esta salvación está garantizada por el Espíritu. Pero precisamente forma parte de la fe en ese mensaje de salvación, el que no podamos *hacer entrar en nuestros cálculos* la recompensa.

[57] Naturalmente hemos de añadir también la oración, cfr Hech 4,24ss; Lc 18,1 ligado a 17,20ss. El Espíritu da la fuerza para resistir; por tanto, de modo análogo, la confesión hecha por la fuerza de ese Espíritu es a su vez "irresistible"; compárese Lc 12,11 con 21,15, cfr además el papel desempeñado por el Espíritu en ocasiones como las de Hech 4,8 (cfr el v 14 donde podemos ver el carácter estereotipado de la frase) y Hech 6,10. De aquí la alegría por haber sido "dignos" del sufrimiento, Hech 5,41; 16,25. Por tanto el "tener que [sufrir]" de Hech 14,22 no es meramente algo que se sobrelleva, sino algo que se acepta con gozo.

BIBLIOGRAFIA

ALTHAUS, P., *Die Wahrheit des christlichen Osterglaubens,* 1940.
ASTING, R., *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum,* 1939.

v. BAER, H., *Der Heilige Geist in den Lukasschriften,* 1926.
BARRETT, C. K., *The Holy Spirit and the Gospel Tradition,* 1947.
BARTSCH, H. W., *Die urchristliche Eschatologie und die Verzögerung der Parusie,* Kirche in der Zeit 12 (1958) 364ss.
— *Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern,* EvTheol 19 (1959) 116ss.
BAUER, W., *Jesus der Galiläer,* Festg. A. Jülicher, 1927, 16ss.
BAUERNFEIND, O., *Die Geschichtsauffassung im Urchristentum,* ZsystTh 15 (1938) 347ss.
— *Die Apostelgeschichte* (Theol. Handkommentar), 1939.
— *Vom historischen zum lukanischen Paulus,* EvTh 13 (1953) 347ss.
BERTRAM, G., *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult,* 1922.
— *Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus,* Festg. A. Deissmann, 1927, 187ss.
BICKERMANN, E., *Das leere Grab,* ZNW 23 (1924) 281ss.
BIEDER, W., *Die AG in der Historie,* 1960.
BLINZLER, J., *Die ntl. Berichte über die Verklärung Jesu,* 1937.
— *Der Prozess Jesu*[2], 1955.
— *Die literarische Eigenart des sog. Reiseberichts im Lukasevangelium,* Synopt. Studien (Festschr. A. Wikenhauser), 1953, 20ss.
BONNARD, P., *La tradition dans le NT,* RHPhR 40 (1960) 20ss.
BORNHÄUSER, K., *Studien zum Sondergut des Lukas,* 1934.
BORNKAMM, G., *Homologia,* Hermes 71 (1938) 377ss.
— *Das Bekenntnis im Hebräerbrief,* ThBl 21 (1942) 56ss.
— *Die Verzögerung der Parusie,* In mem. E. Lohmeyer, 1951, 116ss.

BORNKAMM, G., *Die Sturmstillung im Matthäus-Evangelium,* Jahrb. der Theol. Schule Bethel, 1948, 49ss.
— *Enderwartung und Kirche im Matthäus-Evangelium, The Background of the NT and its Eschatology* (Festschr. C. H. Dodd), 1956, 222ss.
BOUSSET, W., *Kyrios Christos* [2], 1921.
BRANSCOMB, H., *The Teaching of Jesus,* 1931.
BRUN, L., *Die Auferstehung Christi,* 1925.
— *Zur Kombinationstechnik des Lukas-Evangeliums,* SymbOsl 9 (1930) 38ss.
BÜCHSEL, F., *Die Hauptfragen der Synoptikerkritik,* 1939.
BULTMANN, R., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* [8], 1970 (con cuaderno complementario; traducción española, en preparación).
— *Glauben und Verstehen* I, 1933; II, 1952.
— *Theologie des NT* [6], 1968.
— *Geschichte und Eschatologie,* 1958 (traducción española, en preparación).
— *Zur Fragenach den Quellen der AG,* NT-Essays (in Mem. of T.W Manson), 1959, 68ss.
BURI, F., *Die Bedeutung der Eschatologie für die neuere prot. Theologie,* 1935.
— *Das Problem der ausgebliebenen Parusie,* SchweizTheolUmschau 15 (1946) 97ss.
BURKITT, F. C., *Christian Beginnings,* 1924.
BURNIER, J., *Art littéraire, témoignage et histoire chez St. Luc,* RThPh 38 (1950) 219ss.
BUSCH, F., *Zum Verständnis der synopt. Eschatologie,* 1938.
BUSSMANN, W., *Synopt. Studien* I-III, 1925-31.
— *Hat es nie eine schriftliche Logienquelle gegeben?* ZNW 31 (1932) 23ss.
CADBURY, H. J., *The Style and Literary Method of Luke,* 1919/20.
— *The Making of Luke-Acts* [2], 1958.
— *The Book of Acts in History,* 1955.
— *Acts and Eschatology, The Background of the NT and its Eschatology* (Festschr. C. H. Dodd), 1956, 300ss.
— *"We" and "I" Passages in Luke-Acts,* NTSt 3 (1957), 128ss.
v. CAMPENHAUSEN, H., *Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche,* 1936.
— *Tradition und Geist im Urchristentum,* StudGen 4 (1951) 351ss.
— *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* [2], SAH 1958.
— *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* 1953.
CLARK, A. C., *The Acts of the Apostles,* 1933.
CLOGG, F. B., *The Christian Character in the Early Church,* 1944.
COMBLIN, J., *La paix dans la théologie de St. Luc,* Ephem TheolLov 32 (1956) 439ss.

CONZELMANN, H., *Zur Lukas-Analyse*, ZThK 49 (1952) 16ss.
— *Gegenwart und Zukunft in der synopt. Tradition*, ZThK 54 (1957) 277ss.
— *Geschichte und Eschaton nach Mc 13*, ZNW 50 (1959) 210ss.
CREED, J. M., *The Gospel according to St. Luke*, 1930.
CULLMANN, O., *Königsherrschaft Christi und Kirche im NT*, 1941.
— *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, 1943.
— *Christus und die Zeit*, 1946.
— *Urchristentum und Gottesdienst* [2], 1950.
— *Die Christologie des NT*, 1957 (hay traducción española).
— *Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte Problem*, ThZ 3 (1947) 177ss.
— *Parusieverzögerung und Urchristentum*, ThLZ 83 (1958) 1ss.

DAHL, N. A., *Das Volk Gottes*, 1941.
DALMAN, G., *Orte und Wege Jesu* [4], 1924.
DAVIES, J. G., *The Perfigurement of the Ascension in the Third Gospel*, JThSt NS 6 (1955) 229ss.
DESCAMPS, A., *La composition littéraire de Luc 16, 9-13*, NovTest 1 (1956) 47ss.
DIBELIUS, M., *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, 1951.
— *Die Formgeschichte des Evangeliums* [3], 1959.
— *Botschaft und Geschichte* I, 1953; II, 1956.
DINKLER, E., *Early Christianity, The Idea of History in the Ancient Near East*, 1955, 171ss.
v. DOBSCHÜTZ, E., *Die Berichte über die Bekehrung des Paulus*, ZNW 29 (1930) 144ss.
— *Kyrios Jesus*, ZNW 30 (1931) 97ss.
— *Das Apostolicum*, 1932.
DODD, C. H., *The Apostolic Preaching and its Developments* [12], 1972 (hay traducción española).
— *History and the Gospel*, 1938.
— *The Fall of Jerusalem and the "Abomination of Desolation"*, JRom Stud 37 (1947) 47ss.
DOEVE, J. W., *L'évangile de Luc*, NedTheolTijdschr 9 (1955) 332ss.
DORNSEIFF, F., *Lukas der Schriftsteller*, ZNW 35 (1936) 129ss.
DUPONT, J., *Les problèmes du livre des Actes d'après les travaux récents*, 1950.
— *L'utilisation apologétique de l'AT dans les discours des Actes*, Ephem-TheolLov 29 (1953) 280ss.
— *Notes sur les Actes des Apôtres*, RB 62 (1955) 45ss.

DUPONT, J., *Le salut des gentils et la signification théologique du livre des Actes,* NTSt 6, 1959/60, 132ss.
— *Les sources du livre des Actes,* 1960.

EASTON, B. S., *St. Luke,* 1926.
— *Christ in the Gospels,* 1930.
— *The Purpose of Acts,* 1936.
EBELING, H. J., *Das Messiasgeheimnis und die Botschaft des Markus-Evangelisten,* 1939.
ECK, O., *Urgemeinde und Imperium,* 1940.
ENSLIN, M. S., *Luke and the Samaritans,* HThR 36 (1943) 277ss.
EHRHARDT, A., *The Construction and Purpose of the Actes of the Apostles,* StTh 12 (1958) 45ss.
ERDMANN, G., *Die Vorgeschichten des Lukas- und Matthäus-Evangeliums,* 1932.
EVANS, C. F., *The Central Section of St. Luke's Gospel,* Studies in the Gospels (in Mem. of R. H. Lightfoot), 1955, 37ss.

FASCHER, E., *Theologische Beobachtungen zu δεῖ,* Ntl. Studien für R. Bultmann (1954) 228ss.
FINEGAN, J., *Die Überlieferung der Leidens- und Auferstehungsgeschichten Jesu,* 1934.
FLEW, R. N., *Jesus and His Church,* 1938.
FRICK, R., *Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der Alten Kirche,* 1928.
FUCHS, E., *Christus das Ende des Geschichte,* EvTh 8 (1949) 447ss.
— *Jesus Christus in Person,* Festschr. R. Bultmann, 1949, 48ss.

GALLING, K., *Judäa, Galiläa und der Osten im Jahre 164/3 v. Chr.,* PJB 36 (1940) 43ss.
GÄRTNER, B., *The Areopagus Speech and Natural Revelation,* 1955.
GASSE, W., *Zum Reisebericht des Lukas,* ZNW 34 (1935) 293ss.
GASTON, L., *Sondergut und Markusstoff in Lk 21,* ThZ 16 (1960) 161ss.
GEWIESS, J., *Die urapostolische Heilsverkündung nach der AG,* 1939.
GILMOUR, M., *A Critical Re-examination of Proto-Luke,* JBL 67 (1948) 143ss.
GIRARD, L., *L'évangile des voyages de Jésus,* 1951.
GLOMBITZA, O., *Akta XIII 15-41. Analyse einer lukanischen Predigt vor Juden,* NTSt 5 (1959) 306ss.
GOGUEL, M., *Introduction au NT* III, 1922.
— *La foi à la résurrection,* 1939.
— *Das Leben Jesu,* 1932.
— *La naissance du christianisme,* 1946.

GOGUEL, M., *L'église primitive,* 1947.
— *Luke and Mark,* HThR 26 (1933) 1ss.
— *Le charactère de la foi à la résurrection,* RHPhR 11 (1931) 329ss.
— *Eschatologie at apocalyptique,* RHR 106 (1932) 381ss, 489ss.
— *Quelques observations sur l'oeuvre de Luc,* RHPhR 33 (1953) 37ss.
GOPPELT, L., *Typos,* 1939.
— *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert,* 1954.
GRANT, F. C., *The Growth of the Gospels,* 1933.
— *The Earliest Gospel,* 1943.
GRÄSSER, E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synopt. Evangelien und in der AG,* 1957.
— *Die AG in der Forschung der Gegenwart,* ThR NF 26 (1960) 93ss.
GROBEL, K., *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse,* 1937.
GRUNDMANN, W., *Das Problem des hellenistischen Christentums...,* ZNW 38 (1939) 45ss.
— *Die Apostel zwischen Jerusalem und Antiochien,* ZNW 39 (1940) 110ss.
— *Fragen der Komposition des lukanischen "Reiseberichts",* ZNW 50 (1959) 252ss.
— *Die Bergpredigt nach der Lukasfassung,* Studia Evangelica (TU 73), 1959, 180ss.

HAENCHEN, E., *Tradition und Komposition in der AG,* ZThK 52 (1955) 205ss.
— *Die Apostelgeschichte* (MeyerK 3ª sección, 12ª ed), 1959.
HARDER, G., *Das eschatologische Geschichtsbild der sog. kleinen Apokalypse Mk 13,* TheolViatorum 4, 1925/53, 71ss.
HARNACK, A., *Sprüche und Reden Jesu* (Beitr. z. Einl. in das NT II), 1907.
— *Die Apostelgeschichte* (Beitr. III), 1908.
— *Neue Untersuchungen zur AG* (Beitr. IV), 1911.
HASTINGS, A., *Prophet and Witness in Jerusalem.* A Study of the Teaching of St. Luke, 1958.
HAUCK, F., *Das Lukas-Evangelium* (Theol. Handkomm.), 1934.
HILL, E., *Messianic Fulfillment in St. Luke,* Studia Evangelica (TU 73), 1959, 190ss.
HILL, J. L., *Outline Studies in Luke,* 1937.
HILLMANN, W., *Aufbau und Deutung der synopt. Leidensberichte,* 1941.
HINDERLICH, M., *Lukas und das Judentum,* Diss. Leipzig 1959.
HIRSCH, E., *Frühgeschichte des Evangeliums,* 2 tomos, 1941.
HÖLLER, J., *Die Verklärung Jesu,* 1937.
HOOKER, C. F., *The Work of the Holy Spirit in the Acts of the Apostles,* Diss. Princeton 1952.
HUNTER, C. G., *Luke, First Century Christian,* 1937.

JACKSON, F. J. F., - LAKE, K., *Beginnings of Christianity,* Part I, vol 1-5, 1920-33.

JACQUIER, E., *Les Actes des Apôtres,* 1926.

JEREMIAS, J., *Golgotha,* 1926.

— *Jesus als Weltvollender,* 1930.

— *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle,* ZNW 29 (1930) 147ss.

— *Untersuchungen zum Quellenproblem der AG,* ZNW 36 (1937) 205ss.

— *Eine neue Schau der Zukunftsaussagen Jesu,* ThBI 20 (1941) 216ss.

— *Die Gleichnisse Jesu* [5], 1958 (hay traducción española).

— *Die Abendmahlsworte Jesu* [3], 1959.

— *Perikopenumstellungen bei Lukas?,* NTSt 4 (1958) 115ss.

JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist,* I, 1934; II, 1954.

JÜLICHER, A., *Die Gleichnisreden Jesu* [2], 2 tomos, 1910.

— *Einleitung in das NT* [7], 1931.

KÄSEMANN, E., *Probleme ntl. Arbeit in Deutschland,* Beitr. zur Evang. Theol. 15 (1952) 133ss

— *Die Johannesjünger von Ephesus,* ZThK 49 (1952) 144ss.

— *Das Problem des historischen Jesus,* ZThK 51 (1954) 125ss.

KILPATRICK, G. D., *Scribes, Lawyers and Lucan Origins,* JThSt NS 1 (1950) 56ss.

KING, N. Q., *The "Universalism" of the Third Gospel,* Studia Evangelica (TU 73), 1959, 199ss.

KLEIN, G., *Die zwölf Apostel,* 1961.

KNOX, J., *The Man Christ Jesus,* 1942.

KNOX, W. L., *The Acts of the Apostles,* 1948.

— *The Sources of the Synoptic Gospels* I, 1953; II, 1957.

KRAGERUD, A., *Itinerariet in Apostolens gjärninger,* NorskTeolTidskr 56 (1955) 249ss.

KÜMMEL, W. G., *Jesus und der jüdische Traditionsgedanke,* ZNW 30 (1931) 105ss.

— *Die Eschatologie der Evangelien,* ThBl 15 (1936) 225ss.

— *Verheissung und Erfüllung* [3], 1956.

— *Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus,* SymbBiblUpps 1, 1943.

— *Das Urchristentum,* ThR NF 22 (1954) 138ss, 191ss.

KUNDSIN, K., *Topographische Überlieferungsstoffe im Johannesevangelium,* 1925.

LAMPE, G. W. H., *The Holy Spirit in the Writings of St. Luke,* Studies in the Gospels (In Mem. of R. H. Lightfoot), 1955, 159ss.

— *The Lucan Portrait of Christ,* NTSt 2 (1956) 160ss.

LARRAÑAGA, V., *L'ascension de Notre-Seigneur dans le NT,* 1938.

LEAL, J., *El plan literario del III Evangelio y la geografía,* Estudios Eclesiásticos 29 (1955) 197ss.

LEANEY, A. R. C., *The Gospel according to St. Luke,* 1958.

— *The Resurrection Narratives in Luke (24, 12-53),* NTSt 2 (1955) 110ss.

LEE, G. M., *The Resurrection Appearances in Luke,* ET 65 (1953) 158.

LEIVESTAD, R., *Der Pietist unter den Evangelisten* (en noruego) NorskTeol-Tidskr 55 (1954) 185ss.

LEUBA, J.-L., *Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem NT.* Kerygma und Dogma 4 (1958) 234ss.

LIETZMANN, H., *Messe und Herrenmahl,* 1926.

— *Der Prozess Jesu,* SBA 1931, 313ss.

— *Bemerkungen zum Prozess Jesu,* ZNW 30 (1931) 211ss.

— *Symbolstudien,* ZNW 21 (1922) 1ss; 22 (1923) 208ss.

LIGHTFOOT, R. H., *History and Interpretation in the Gospels,* 1935.

— *Locality and Doctrine in the Gospels,* 1938.

LOHMEYER, E., *Die Idee des Martyriums im Judentum und Urchristentum,* ZSystTheol 5, 1927/28, 232ss.

— *Galiläa und Jerusalem,* 1936.

— *Das Markusevangelium* (MeyerK, Abt. I/2 sección, 12ª ed), 1953.

— *Vom urchristlichen Abendmahl,* ThR NF 9 (1937) 168ss, 195ss, 273ss; 10 (1938) 81ss.

— *Die Reinigung des Tempels,* ThBl 20 (1941) 257ss.

LOHSE, E., *Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes,* EvTh 13 (1953) 422ss.

— *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte,* EvTh 14 (1954) 256ss.

— *Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas,* ThZ 10 (1954) 1ss.

LOISY, A., *Les Actes des Apôtres,* 1920.

— *L'évangile selon Luc,* 1924.

— *La naissance du christianisme,* 1933.

LUCK, U., *Kerygma, Tradition und Geschichte Jesu bei Lukas,* ZThK 57 (1960) 51ss.

MÁNEK, J., *The New Exodos in the Book of Luke,* NovTest 2 (1957) 8ss.

MANSON, T. W., *The Sayings of Jesus,* 1949.

— *The Life of Jesus 3. The Work of St. Luke,* Bull JRylands Libr 28 (1944) 382ss.

MANSON, W., *The Gospel of Luke,* 1930.

MCCOWN, C. C., *The Geography of Jesus' Last Journey to Jerusalem,* JBL 51 (1932) 107ss.

— *The Geography of Luke's Central Section,* JBL 57 (1938) 51ss.

— *The Scene of John's Ministry...,* JBL 59 (1940) 133ss.

— *Gospel Geography, Fiction, Fact and Truth,* JBL 60 (1941) 1ss.

MARXSEN, W., *Der Evangelist Markus,* 1956.
MENOUD, PH-H., *Le plan des Actes des Apôtres,* NTSt 1 (1954) 44ss.
— *Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes,* Ntl. Studien für R. Bultmann, 1954, 148ss.
MEYER, R., *Der Prophet aus Galiläa,* 1940.
MICHAELIS, W., *Täufer, Jesus, Urgemeinde,* 1928.
— *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem NT,* 1931.
— *Zur Engelchristologie im Urchristentum,* 1942.
— *Der Herr verzieht nicht die Verheissung,* 1942.
— *Die Erscheinungen des Auferstandenen,* 1944.
— *Herkunft und Bedeutung des Ausdrucks "Leiden und Sterben Christi",* 1945.
— *Kennen die Synoptiker eine Verzögerung der Parusie?* ,Synopt. Studien Festschr. A. Wikenhauser), 1953, 107ss.
— *Die Gleischnisse Jesu,* 1956.
MONTEFIORE, C. G., *The Synoptic Gospels* [2], 1927.
MORGENTHALER, R., *Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis,* 2 tomos, 1949.
MUNCK, J., *Paulus und die Heilsgeschichte,* 1954.
— *Das älteste Christentum in der AG,* (en danés), DanskTeolTidskr 16 (1953) 129ss.
MUSSNER, F., *Das "Gleichnis" vom gestrengen Mahlherrn (Lc 13, 22-30),* Triener Theol. Zeitschr. 65 (1956) 129ss.

NOACK, B., *Satanas und Soteria,* 1948.
— *Das Gottesreich bei Lukas,* SymbBiblUpps 10, 1948.

O'NEILL, J. C., *The Use of Kyrios in the Book of Acts,* ScJTh 8 (1955) 155ss.
OTTO, R., *Reich Gottes und Menschensohn* [2], 1940.

PETERS, H., *Der Aufbau der AG,* Philol 85 (1930) 52ss.
PESCH, W., *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu,* 1955.
PHILIPPS, J. B., *St. Luke's Life of Jesus,* 1956.
POHLENZ, M., *Paulus und die Stoa,* ZNW 42 (1949) 69ss.
PRICE, J. L., *Studia Biblica III. The Gospel according to Luke,* Interpretation 7 (1953) 195ss.

RAMSAY, A. M., *The Resurrection of Christ,* 1945 (hay traducción española).
— *The Glory of God and the Transfiguration of Christ,* 1949.
REHKOPF, F., *Die lukanische Sonderquelle,* 1959.

RÉTIF, A., *Témoignane et prédication missionnaire dans les Actes des Apôtres,* NouvRevThéol, 1951, 152ss.
REICKE, B., *Glaube und Leben der Urgemeinde,* 1957.
— *Instruktion och diskussion i reseberättelsen hos Lukas,* SvenskTheol-Kvart 33 (1957) 224ss.
— *Instruction and Discussion in the Travel Narrative,* Studia Evangelica (TU 73), 1959, 206ss.
— *The Risen Lord and His Church,* Interpret 13 (1959) 159ss.
RIDDLE, D. W., *Die Verfolgungslogien...,* ZNW 30 (1931) 271ss.
RIESENFELD, H., *Jésus transfiguré,* 1947.
— *The Gospel Tradition and its Beginnings,* 1957.
ROBINSON, WM. C., *The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative,* JBL 79 (1960) 20ss.
RUSSELL, G. H., *Which was written first. Luke or Acts?* HThR 48 (1965) 167ss.

SAHLIN, H., *Der Messias und das Gottesvolk,* 1945.
— *Studien zum 3. Kapitel des Lukasevangeliums,* UppUnivArsskr 1942/43.
— *Zwei Lukas-Stellen. Lc 6, 43-45; 18, 7,* SymbBibl Upps 4, 1945.
SCHELKLE, K. H., *Die Passion Jesu,* 1949.
SCHICK, E., *Formengeschichte und Synoptikerexegese,* 1940.
SCHILLE, G., *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums,* NTSt 4 (1957) 1ss; 4 (1958) 101ss; (1958) 1ss.
SCHLATTER A., *Das Evangelium des Lukas,* 1931.
SCHMAUCH, W., *Der Olberg,* ThLZ 77 (1952) 391ss.
— *Orte der Offenbarung und der Offenbarungsort im NT,* 1956.
SCHMID, J., *Matthäus und Lukas,* 1930.
SCHMIDT, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* 1919.
SCHMITT. J., *Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc,* RevScRel 25 (1951) 119ss, 219ss.
SCHNEIDER, J., *Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes,* Synopt. Studien (Festschr. A.Wikenhauser), 1953, 207ss
SCHUBERT, P., *The Structure and Significance of Luke 24,* Ntl. Studien für R. Bultmann, 1954, 165ss.
SCHÜRMANN, H., *Die Dubletten im Lukas-Evangelium,* ZkTh 75 (1953) 338ss.
— *Die Dublettenvermeidung im Lukas-Evangelium,* ZkTh 76 (1954) 83ss.
— *Der Paschamahlbericht Lc 22 (7-14). 15-18,* NTA 19/5, 1953.
— *Der Einsetzungsbericht Lc 22, 19-20,* NTA 20/4, 1955.
— *Jesu Abschiedsrede Lc 22, 21-38,* NTA 20/5, 1957.
SCHULZE, G., *Das Paulubild des Lukas,* Diss. Kiel 1960.
SCHWEITZER, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*[6], 1951.
SCHWEIZER, E., *Zur Frage der Lukas-Quellen,* ThZ 4 (1948) 469ss.

SCHWEIZER, E., *Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas?* ThZ 7 (1951) 161ss.
— *Zu den Reden der AG,* ThZ 13 (1957) 1ss.
SCOTT, E. F., *The Varieties of NT Religions,* 1946.
SEEBERG, A., *Der Katechismus der Urchristenheit,* 1903.
SIMON, M., *St. Stephen and the Hellenists,* 1958.
SMITH, R., *History and Eschatology in Luke-Acts,* Conc TheolMonthly 29 (1958) 881ss.
SNAPE, H. C., *The Composition of the Lukan Writings,* HThR 53 (1960) 27ss.
SPARKS, H. F. D., *The Semitisms of St. Luke's Gospel,* JThSt 44 (1943) 129ss.
— *The Semitisms of the Acts,* JThSt NS 1 (1950) 16ss.
— *St Luke's Transpositions,* NTSt 3 (1957) 219ss.
STARCKY, J., *Obfirmavit faciem suam...,* ReschScRel 39 (1951) 197ss.
VAN STEMPVOORT, P. A., *The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts,* NTSt 5, 1958/59, 30ss.
STONEHOUSE, N. B., *The Witness of Luke to Christ,* 1951.
STREETER, B. H., *The Four Gospels,* 1924.
STROBEL, A., *Die Passa-Erwartung als urchristliches Problem im Lc 17, 20f.,* ZNW 49 (1958) 157ss.
SUNDKLER, B., *Jésus et les païens,* 1947.
SURKAU, H.-W., *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit,* 1938.

TANNEHILL, R., *A Study in the Theology of Luke-Acte,* AnglTheolRev 43 (1961) 195ss.
TAYLOR, V., *Behind the Third Gospel,* 1926.
— *The First Draft of St. Luke's Gospel,* 1927.
— *The Formation of the Gospel Tradition,* 1933.
— *The Atonement in NT Teaching,* 1940.
— *Jesus and His Sacrifice,* 1937.
— *The Gospel according to St. Mark,* 1953.
— *The Proto-Luke Hypothesis,* ET 67 (1955) 12ss.
THEISSING, J., *Die Lehre Jesu von der ewigen Seligkeit,* Diss. Breslau 1940.
TORREY, C. C., *The Composition and Date of Acts,* 1916.
TROCMÉ, E., *Le livre des Actes et l'historie,* 1957.
TYSON, J. B., *The Lukan Version of the Trial of Jesus,* NovTest 3 (1959) 249ss.

VAN UNNIK, W. C., *Opmerkingen over het doel van Lukas' geschiedwerk (Lc 1, 4),* NedTheolTijdschr 9 (1955) 223ss.

VEIT, M., *Die Auffassung von Person Jesu im Urchristentum,* Diss. Marburg 1946.

VIELHAUER, PH., *Zum "Paulinismus" der AG,* EvTh 10 (1950) 1ss.
— *Das Benedictus des Zacharias,* ZThK 45 (1952) 255ss.
VIOLET, B., *Zum rechten Verständnis der Nazarethperikope Lc 4, 16-30* ZNW 37 (1938) 251ss.
VÖGELI, A., *Lukas an Euripides,* ThZ 9 (1953) 415ss.

WELLHAGEN, J., *Anden och riket,* 1941.
WELLHAUSEN, J., *Das Evangelium Lucae,* 1904.
— *Noten zur AG,* NGG 1907, 4ss. (cfr E. Schwarz ibidem 277ss.).
— *Kritische Analyse der AG,* 1914.
WENDLAND, H.-D., *Die Eschatologie des Reiches Gottes,* 1931.
— *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im NT,* 1938.
WERNER, M., *Die Entstehung des chistlichen Dogmas*[2], 1954.
WIFSTRAND, A., *Lukas och den grekiska klassicismen,* SvenskExArsb 5 (1940) 139ss.
WILCKENS, U., *Kerygma und Evangelium bei Lukas (zu Act 10, 34-43),* ZNW 49 (1958) 223ss.
— *Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem,* ZThK 56 (1959) 273ss.
— *Die Missionsreden der AG,* 1961.
WILDER, A. N., *Variant Traditions of the Resurrection in Acts,* JBL 62 (1943) 307ss.
WILLIANS, C. S. C., *The Date of Luke-Acts,* ET 64 (1953) 283s.
WINTER, P., *The Treatment of His Sources by the Third Evangelist in Luke 21-24,* StTh 8 (1954) 138ss.
— *On Luke and Lukan Sources,* ZNW 47 (1956) 217ss.

Para más bibliografía véanse los artículos citados del ThWbNT ("Kittel") y de RGG.

INDICE ONOMASTICO

INDICE BIBLICO

Las páginas en *cursiva* indican una mayor explanación

Actualidad Bíblica

✶ *BREVIOR* ✶

COLECCIÓN DIRIGIDA
POR ESCUELA BIBLICA, MADRID
Y POR EDICIONES FAX, MADRID

1. *Bernard Roy.* De la fe en Yahvéh a la fe en la Trinidad.
2. *C. H. Dodd.* La predicación apostólica y sus desarrollos.
3. *Antonio Salas.* La Biblia ante el "más allá". ¿Inmortalidad o resurrección?
4. *"Kittel": Rudolf Bultmann* y *Artur Weiser.* Fe.
5. *Joachim Jeremias.* La promesa de Jesús para los paganos.
6. *Francisco de la Calle.* Respuesta bíblica al dolor de los hombres.
7. *"Kittel": Rudolf Bultmann* y *Karl H. Rengstorf.* Esperanza.
8. *G. Ernest Wright.* El Dios que actúa. Teología bíblica como narración.
9. *"Kittel": Gottfried Quell* y *Ethelbert Stauffer.* Caridad.
10. *Alain Richardson.* Las narraciones evangélicas sobre milagros.